INTRODUZIONE

ALLO STUDIO DELLA

FILOSOFIA INDIANA

LUIGI SUALI

dell' Università di Pavia

INTRODUZIONE

ALLO STUDIO DELLA

FILOSOFIA INDIANA

PAVIA

MATTEI & C. - EDITORI

1913

INTRODUZIONE

Secondo una consuetudine consacrata dalla tradizione letteraria indigena e passata nella scienza europea, si suol dividere la filosofia indiana ortodossa o brahmanica nei sei sistemi del Vedânta e della Mîmâṃsâ, del Sâṃkhya e del Yoga, del Nyâya e del Vaiçeshika, e questi alla lor volta si ripartiscono, nell'ordine in cui li abbiamo enumerati, in tre coppie, a seconda della loro affinità. Una simile classificazione non deve tuttavia essere presa in un senso troppo rigoroso. Considerando la letteratura filosofica dell'India nel suo complesso, noi vediamo che non è possibile attribuire a nessun sistema un carattere esclusivamente religioso o metafisico o logico o psicologico, ma che ciascuno di essi risulta costituito di tutti questi vari elementi insieme compenetrati: lo stesso Vedânta, che il Deussen, esponendolo secondo Çankara, potè chiamare "un compendio della dogmatica del Brahmanesimo", è assai più che un sistema teologico, a quel modo che la Mîmâṃsâ, sebbene connessa con l'interpretazione del Veda e con le cerimonie religiose, non può esimersi dal discutere di questioni teoriche: e d'altra parte, il Nyâya e il Vaiçeshika non sono esenti da idee religiose e metafisiche. Lo stesso può dirsi dei sistemi eterodossi o extrabrahmanici, primi fra essi il Buddismo e il Jainismo, che ebbero una loro dogmatica e una loro filosofia. Per conseguenza, noi possiamo distinguere tre strati principali, tre principali correnti di idee, che percorrono la letteratura filosofica dell'India: la teosofica, la metafisica, la filosofica.

Ora, l'indirizzo filosofico — intendendo con questa espressione lo studio scientifico e critico dei fatti dello spirito e il tentativo di spiegare i fenomeni ricercandone le leggi universali — è affermato e professato, fra le scuole ortodosse, dal Nyâya-Vaiçeshika, il quale escogita una teoria della conoscenza che gli altri sistemi sono costretti ad accogliere, sia pure per modificarla e adattarla. I principî del Nyâya-Vaiçeshika diventano quindi patrimonio comune della filosofia indiana: e poichè da questi due sistemi la logica era stata condotta a maggior perfezione che non presso le altre

scuole, queste, accettandola nella parte teoretica, se l'appropriarono pure nella parte formale. Si aggiunga infine che tale compenetrazione avvenne in un'età assai antica rispetto alla storia dei sistemi di cui ora intendiamo discorrere: e apparirà evidente quanto sia necessario muovere dal Nyâya-Vaiçeshika per compiere uno studio veramente metodico e scientifico della filosofia indiana. Tale, del resto, è la via tenuta anche oggi nell'India, ove il *curriculum* di un pandit comprende le tre branche *vyâkaraṇa* (grammatica), *nyâya* (filosofia), *alaṃkâra* (retorica).

Da considerazioni di tal natura è nato questo volume: considerazioni, che si corroborarono con l'esperienza. E invero, avendo io intrapresi questi miei studi senza preferenza alcuna per questo o quel sistema, ma col desiderio e con la volontà di penetrare il più compiutamente e profondamente possibile il pensiero filosofico dell'India, mi accorsi fino dai primi passi che nessun testo di nessuna scuola mi sarebbe stato mai possibile di penetrare, se non avessi cominciato di dove gl'Indiani stessi incominciano. In questo volume adunque, io ho inteso di fornire (nella seconda parte) la propedeutica necessaria per uno studio sistematico della filosofia indiana, trattando quelle questioni, definendo quei termini, delineando quelle teorie, che dal Nyâya-Vaiçeshika migrarono negli altri sistemi. Anche in ciò, la via mi era indicata dalla tradizione letteraria e dall'uso delle scuole indiane: a quel modo che, nell'India, si inizia l'educazione filosofica con trattati nei quali il Nyâya e il Vaiçeshika appaiono fusi in un unico sistema risultante dei principî essenziali dell'uno e dell'altro, così io, volendo scrivere un'opera che risparmiasse agli altri la fatica durata da me, ho preso le mosse da questi trattati, facendone il fondamento, il sottostrato, la trama del mio lavoro. Ma il mio compito non poteva limitarsi all'esposizione pura e semplice del contenuto dei testi sincretistici, perchè, sia per render conto del come i due sistemi abbiano potuto fondersi in un unico corpo di dottrine, sia per illustrare le loro differenze caratteristiche in rapporto agli altri sistemi, occorreva che almeno tentassi di segnare qualche linea della loro evoluzione storica, e tenessi presente l'insieme delle altre dottrine filosofiche dell'India. Perciò ho messo a contributo (per quanto mi è stato possibile) la letteratura del Nyâya-Vaiçeshika, cominciando dagli aforismi di Gotama e di Kaṇâda, e ho riportato le opinioni divergenti delle altre scuole su quei punti che, comuni anche ai nostri sistemi, compaiono in esse sotto altra forma. Tuttavia, non ho voluto scrivere la storia definitiva del Nyâya-Vaiçeshika: nè l'avrei potuto, dato lo stato presente degli studi e date le mie opinioni in proposito. Difatti, secondo il mio modo di vedere, fare la storia del Nyâya-Vaiçeshika significa fare opera che tra-

scende i limiti di questi due sistemi, per estendersi a tutta intera la filosofia dell' India; significa, non solo studiare l'evolversi e l' accrescersi dei principî professati originariamente nelle scuole di Gotama e di Kaṇâda, ma ricercare fino a che punto le altre scuole li hanno accolti e adattati a sè; significa, non solo esporre la forma definitiva che essi hanno assunto in un' elaborazione secolare, ma indagare quali fattori abbiano contribuito a produrli, a modificarli, a determinarli. Il campo si allarga quasi a perdita d' occhio, e la storia del Nyâya-Vaiçeshika finisce per costituire il capitolo più vasto e più importante della storia della filosofia nell' India. Ma questo capitolo non potrà essere scritto se non di qui a molti anni: prima occorre, non solo condurre a termine lo studio critico di tutta la vastissima letteratura dei due sistemi, ma ben anche risolvere due ordini di questioni. Il primo riguarda i rapporti fra la filosofia buddistica e il Nyâya-Vaiçeshika, e la risposta definitiva potrà venirci solo dallo studio delle versioni tibetane. Il secondo, comprende i molteplici, complessi e intricati problemi di cronologia che si riferiscono agli autori e alle opere, non del solo Nyâya-Vaiçeshika, ma di tutte le scuole filosofiche dell' India. Oltre a ciò, non tutti i sistemi sono stati studiati finora in modo esauriente: pur tralasciando il Buddismo e il Jainismo, che, come filosofie, hanno un' importanza di prim' ordine, occorre determinare la funzione precisa che hanno avuta, nella storia generale della filosofia indiana, e, in ispecie, in quella del N.-V., alcune scuole di cui fino ad oggi poco si conosce, ma delle quali si intuisce la grande importanza: basti citare quella dei Prâbhâkara, di cui i testi che formano la base del mio libro, discutono sovente le teorie.

E così, senza averne prima voluto fare il tema del mio discorso, mi avvedo che, condottovi dalla natura stessa dell' argomento, ho quasi tracciate le linee entro le quali dovrebbe disegnarsi una futura storia della filosofia nell' India. Anzitutto, si deve compiere un lavoro preliminare di carattere letterario, che comprenda la storia degli autori e delle opere, perchè in primo luogo importa di stabilire una cronologia attendibile e, per quanto è possibile, sicura: compito arduo, irto di difficoltà esasperanti, e connesso con lo studio intrinseco dei testi dal punto di vista filosofico. Dopo di ciò, si potrà scrivere la storia delle dottrine, dividendola in tre parti corrispondenti ai tre elementi a cui sopra accennavo: teosofia (nel senso che l' Oltramare ha definito ottimamente); filosofia; metafisica. Una simile concezione nasce spontanea in chiunque abbia la visione sintetica della storia filosofica dell'India, e già si sono avuti alcuni tentativi in questo senso: ai suoi tempi, F.-E. Hall tentò di compiere la parte preliminare

dell'impresa, con il suo libro *A contribution towards an Index to the Bibliography of the Indian Philosophical Systems* (Calcutta 1859), opera eccellente, che mezzo secolo di studi e di ricerche permetterebbe oggi di rifare; ora, l'Oltramare ci sta porgendo, nella sua *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, un capitolo di quella storia della filosofia nell'India, che sopra son venuto delineando.

Data la complessità dei sistemi filosofici indiani, si dovrebbe, a rigore, tenere questo stesso metodo anche in un'esposizione monografica. Tuttavia, la cosa non è sempre nè in tutto possibile: in questo volume ad es., io sono stato costretto ad allontanarmene alquanto, per ragioni inerenti all'indole dei testi di cui mi sono servito. Difatti, la maggioranza dei trattati sincretistici presentava già la materia disposta secondo un'ordine metodico, che corrisponde perfettamente alla concezione fondamentale del Nyâya-Vaiçeshika considerato come un unico corpo di dottrine: le sette categorie fornivano naturalmente il quadro entro cui disporre tutto il sistema. Perciò, nella parte del mio lavoro dedicata all'esposizione filosofica, mi sono attenuto a una specie di compromesso fra il piano originale dei testi e quello che le nostre abitudini occidentali parevano richiedere: ho trattato, nei primi capitoli, delle sette categorie, considerate in sè e nelle loro partizioni, dopo di che tutta l'ampia materia della filosofia propriamente detta — teoria della causalità, teoria generale della conoscenza, psicologia, logica — è venuta a disporsi naturalmente dopo quei primi capitoli, in un'ordine che non si allontana troppo da quello dei testi, e che riesce in pari tempo perfettamente comprensibile anche al gran pubblico dei lettori. Una maggiore libertà nel rimaneggiare la materia mi sarebbe parsa licenza: nè era consigliabile, poichè, volendo essere fedeli espositori, si deve, per quanto è possibile, riprodurre anche le caratteristiche esteriori del sistema che si espone. Se avessi voluto fare la storia completa e definitiva del Nyâya e del Vaiçeshika, avrei forse tenuto tutt'altra via: ma il lettore deve ricordare, qui come sempre nel corso dell'intero volume, che io ho avuto in animo di scrivere un'introduzione allo studio della filosofia indiana, ispirata, per quanto era possibile, alle consuetudini letterarie, e quasi direi, didattiche, dell'India stessa.

Resta così spiegato un altro criterio a cui mi sono scrupolosamente attenuto. La materia di cui tratto mi forniva occasione, ad ogni momento, di istituire raffronti fra la filosofia indiana e l'occidentale, e mi sarebbe stato facile disseminare il mio libro di citazioni tolte dai filosofi greci, dagli scolastici, dai filosofi moderni. Ma in tal modo avrei falsato il carattere dei sistemi che io mi assumevo di esporre. E qui mi sorregge l'autorità di due illustri indianisti, altamente benemeriti di questi studi: le loro parole insieme congiunte, possono essere qui riportate (con le varianti ri-

chieste dall'argomento), per esprimere un convincimento che è mio non meno che di tutti i veri indianisti. " Io ho pensato anzitutto che il modo migliore per giovare all'argomento, consistesse in un'esposizione piana e obbiettiva delle dottrine del [Nyâya-Vaiçeshika], e perciò mi sono guardato, sia dal sottoporle ad una critica, sia dal ravvivare la mia esposizione ricorrendo a raffronti con idee somiglianti nella filosofia europea, perchè è quasi impossibile evitare il pericolo che simili raffronti tolgano a un sistema indiano le sue caratteristiche peculiari. ' Per argomenti indiani, dice M. Müller nella ZDMG., VI, p. 22, ogni confronto è così dannoso, che è necessario mettere il più che sia possibile in rilievo le loro particolarità caratteristiche. Noi non riusciremo mai a conoscere il popolo indiano nella sua individualità, finchè persisteremo nel considerare la sua lingua, il suo pensiero e le sue ricerche, come un' analogia o un complemento del mondo greco e romano '. D' altra parte il parallelismo [di molte teorie del Nyâya-Vaiçeshika con dottrine fisiche, logiche, psicologiche dell' Occidente] è così chiaro, che nessun lettore ha bisogno che gli si facciano notare simili coincidenze " (1).

Mentre il Vedânta, il Sâṃkhya, e possiam dire anche il Yoga (2), sono oggi accessibili in opere d' insieme, il Nyâya e il Vaiçeshika invece sono stati poco coltivati dagl' indianisti. I saggi del Colebrooke (1837), eccellenti ai loro tempi ma oggi antiquati, come pure è antiquato l' articolo del Müller, Beiträge z. Kenntnis d. ind. Philos. (ZDMG. VI, 1852); alcune traduzioni del Ballantyne, ora introvabili e diminuite assai di valore; alcune altre, non del tutto lodevoli, del Röer e del Gough, sono quanto di più notevole ha prodotto la letteratura critica fino a circa vent' anni fa. Lo studio di questi due sistemi ricevette un valido impulso da tre dotti Indiani, il Dividedi, il Paranjape e l'Athalye, che pubblicarono, rispettivamente, la Tarkakaumudî (1886), la Tarkabhâshâ (1894) e il Tarkasaṃgraha (1894), in edizioni critiche corredate di note illustrative che sono un modello di erudizione e di acume. Alcuni anni prima (1875) era uscito il Nyâyakoça di Bhîmâcârya, un ' dictionary of the technical terms of the Nyâya Philosophy ' che, ripubblicato in mole quasi quadrupla nel 1893, costituisce un mezzo sussidiario utilissimo nella ricerca. Dopo di allora, anche gl' indianisti europei rivolsero la loro attenzione al Nyâya-Vaiçeshika: siano menzionati, primi fra tutti, il Jacobi e il de Stcherbatskoi.

---

(1) Garbe, *Sâṃkhya-Philos.*, Vorwort, p. V.

(2) Per questo sistema, intendo riferirmi, più che al breve articolo del Garbe nel Grundriss, al libro di P. Tuxen, *Yoga*, *en oversigt over den systematiske Yogafilosofie paa Grundlag af Kilderne.* Kopenhagen 1911.

La ripresa degli studi in questo campo, ha d'altra parte resa più intensa l'attività editoriale, sicchè oggi ci troviamo dinanzi una vera congerie di testi.

La scarsità della letteratura critica e la grande quantità del materiale originale, rendevano singolarmente difficile il mio compito, per quanto i commenti dell'Athalye, del Dividedi e del Paranjape (del primo soprattutto) mi fossero di grande aiuto: non così grande tuttavia quanto può sembrare su le prime, perchè per intenderli occorre uno studio profondo e accurato dei testi e una conoscenza del linguaggio filosofico indiano tutt'altro che indifferente. Per conseguenza, io ho dovuto compiere un lungo lavoro preparatorio, consistente nel tradurre quasi tutti i testi che sono il fondamento della mia esposizione: il Tarkasaṃgraha insieme con la T. S. Dîpikâ, di cui io avevo quasi finita la traduzione quando lo Hultzsch pubblicò le sue; il Tarkâmṛta, la Tarkabhâshâ, la Saptapadârthî e il Praçastabhâshya: la versione del primo è già pubblicata, e quella degli altri tre uscirà, spero, fra breve. Molto mi sono giovato dei miei *Contributi alla conoscenza della Logica e della Metafisica indiane*, ove già avevo raccolta ampia messe di materiale e di raffronti. — Fra le opere originali appartenenti alla letteratura filosofica generale, mi sono valso principalmente di due, del Sarvadarçanasaṃgraha e del Shaḍdarçanasamuccaya comprendendo (con tale titolo anche il commentario di Guṇaratna): il secondo soprattutto mi è stato utilissimo, per l'esattezza e la perfetta obbiettività dell'esposizione (¹).

Poche osservazioni mi restano ancora da aggiungere. Nel primo capitolo della prima parte ho cercato di dare un quadro storico della letteratura del Nyâya-Vaiçeshika, in cui ho dovuto comprendere anche la letteratura logica del Buddismo e del Jainismo: pur non volendo aderire incondizionatamente alle parole di S. C. Vidyâbhûshaṇa, quando afferma *(Mediaev. Logic*, p. XVIII) che " the mediaeval logic was almos entirely in the hands of the Jains and Buddhists ", è tuttavia innegabile che i filosofi buddisti e jaina ebbero un'importanza di primissimo ordine nello svolgimento delle dottrine logiche nell'India. E si noti, a scanso di equivoci, che i due

(¹) Di quest'opera io spero che possa uscire, verso la fine del prossimo anno, la mia traduzione completa in inglese, a cui attendo già da tempo, e che sarà stampata a Londra, per cura della *Jain Literature Society*. I Jaina hanno ragione di vantarsi di una simile opera, dovuta a due illustri loro correligionari; ma sarebbe grave errore il volerle attribuire un carattere confessionale: essa non ha di giaínico che il nome degli autori e il capitolo sul Jainismo quanto al resto, è un libro di filosofia generale.

epiteti di ‘buddistico’ e ‘giainico’ e i sostantivi corrispondenti non implicano nessuna idea nè religiosa nè dogmatica: con essi si indicano, in questo volume, scrittori filosofi o opere filosofiche: il Buddismo ed il Jainismo di cui qui mi debbo occupare, non hanno nulla o quasi nulla a che fare con i due sistemi religiosi di tal nome (1).

Chi abbia una conoscenza, sia pure lontana, degli studi di indologia, sa quale difficoltà presentino le questioni cronologiche. Nella mia rassegna letteraria del Nyâya-Vaiçeshika, io ho dovuto, quasi per ogni autore, sottoporre a una critica minuta i dati tradizionali e le ipotesi finora sostenute. Parecchie volte mi sono trovato in disaccordo con eruditi di gran fama e di molta autorità; e solo dopo lungo riflettere, mi sono indotto ad accettare una mia conclusione. Io spero tuttavia che i risultati a cui sono pervenuto abbiano un valore durevole, e che la mia ricostruzione cronologica possa apparire fondata su solide basi: ad ogni modo, io credo che le date da me stabilite siano, se non tutte certe, almeno le più attendibili. Quanto agli autori e ai testi, ho trattato dei più notevoli: è evidente difatti che, volendo dare in circa un centinaio di pagine il riassunto storico di quasi quindici secoli di letteratura filosofica, dovevo tralasciare i nomi meno illustri o meno importanti in rapporto all'argomento del mio volume.

In omaggio a quel principio di scrupolosa obbiettività di cui sopra parlai, ho cercato con ogni mezzo di rendere fedelmente il pensiero dei miei autori, spogliandomi delle mie abitudini mentali di Europeo: perciò ho evitato di sovrapporre le espressioni nostre ai concetti che dovevo esporre, o di costringere questi entro la terminologia filosofica occidentale, perchè ben di rado un nostro termine tecnico riproduce esattamente il contenuto del termine sanscrito a cui lo si vorrebbe far corrispondere; e del pari ho evitato di tradurre i termini originali secondo la loro etimologia,

---

(1) Così pensavano, del resto, anche dei Buddisti: lo storico tibetano buddista Buston, in un passo tradotto dal de Stcherbatskoi, “ donne la liste des ouvrages de Maitreya, d'Aryâsanga et de Vasubandha — au nombre de vingt — qui contiennent la doctrine primitive. S'il n'y est point question des logiciens, c'est que Bouston ne reconnaît point à leur traités un caractère spécialement bouddhique. D'après lui, ces traités, quoique provenant de la plume d'écrivains bouddhistes, sont des ouvrages de science profane et ne font point partie de la littérature sacrée. Aussi Bouston ne mentionne-t-il ces traités que lorsqu'il il vient à parler des ouvrages de science profane que renferme le Tandjour „. (de Stcherbatskoi, in *Muséon*, 1905, p. 145). Quasi lo stesso giudizio potrebbe darsi di molte opere che si chiamano giainiche solo perchè scritte da Jaina „.

perchè anche in tal modo avrei corso il rischio di falsarli: è chiaro difatti che il valore etimologico di un vocabolo è quasi sempre diverso da quello specifico che esso assume nel linguaggio filosofico. Mi sono quindi attenuto al metodo di dedurre la più probabile traduzione dei termini dall' uso e dalle definizioni dei testi, curandomi, non di usare la fraseologia filosofica italiana, ma di far comprendere nel suo esatto valore quella del sanscrito.

Questo libro, scrivendo il quale io intesi solo di far opera da filologo indianista, parve che per il suo contenuto potesse figurare in una raccolta destinata ai filosofi. Ciò mi ha reso il lavoro più arduo, perchè io ho voluto che esso risultasse comprensibile anche a chi è digiuno di indologia: per tale ragione la parte espositiva contiene, nel testo, il minor numero possibile di frasi in sanscrito: i termini tecnici chiusi fra parentesi valgono per gl' indianisti, e il lettore profano può sopprimerli senza che il senso ne abbia a soffrire (1).

E mi sia lecito di concludere con un augurio. Per ragioni che qui è inutile ricercare, il gran pubblico, anche colto, crede che la filosofia dell'India sia qualche cosa di mistico, scaturito dal rapimento estatico di pensatori che si atteggiano a profeti. Possa questo libro dimostrare che il pensiero indiano ha saputo anch'esso affrontare la ricerca obbiettiva e scientifica, e sottoporre il mondo esterno e l' Io interiore a un esame rigoroso e profondo: in una parola, che la filosofia è, nell' India, filosofia per davvero.

L. SUALI

Pavia, giugno 1911-settembre 1912.

---

(1) A qualcuno potrebbe parere che il libro manchi di un capitolo ove si diano nozioni generali su quello che si potrebbe chiamare il pensiero religioso-filosofico dell' India; ma, dato ciò che ho detto nelle pagine precedenti, esso era superfluo. Del resto, il lettore non indianista può ricorrere al libro, già citato, dell' Oltramare, che è la prima e la sola esposizione d' insieme rigorosamente scientifica e originale delle idee panindiane. Osservo poi che l' economia del mio lavoro mi impediva di trattare alcune questioni, che saranno argomento di altri miei studi: ad es., le relazioni fra le teorie delle scuole filosofiche intorno al *çabda* e le teorie delle scuole di poetica e di retorica. Dello stile filosofico forse avrei dovuto dare un cenno; ma basti rinviare il lettore all' articolo del Jacobi *Ueber den nominalen Stil des wissenschaftlichen Sanskrits* (Indogerm. Forschungen, XIV, p. 236-251).

ABBREVIAZIONI

Nota — In questo indice spiego solo le abbreviazioni dei titoli dei testi, senza ripetere quelle indicazioni bibliografiche diffuse che si trovano al loro posto nel corso del volume. Per le altre opere, mi limito allo stretto necessario: chi ha pratica di tali studi, non ha bisogno di indicazioni prolisse. È superfluo osservare che qui sono tralasciati gli scritti o di minor mole, o meno frequentemente citati, o citati in modo (per ragioni di opportunità occasionale) da non richiedere speciali schiarimenti bibliografici.

AGWG. — Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

Athalye — le note alla sua edizione del. T. S.

Benares S. S. — Benares Sanskrit Series.

Bhâskar. — Bhâskarodayâ, *vedi* Nîl.

B. I. — Bibliotheca Indica.

B. P. — Bhâshâpariccheda, ediz. Bâkre (col titolo Kârikâvalî), Bombay 1903.

B. S. — Bâdarâyaṇasûtra, ediz. B. I.

B. S. S. — Bombay Sanskrit Series.

Caraka S. — Carakasaṃhitâ.

Çatap. Brâhm. — Çatapathabrâhmaṇa.

Colebrooke — *Miscellaneous Essays*, London 1837, 2 volumi. - La seconda edizione, curata dal Cowell, mi è stata inaccessibile.

Contributi — L. Suali, *Contributi alla conoscenza della Logica e della metafisica indiane*, in GSAI. XIX, p. 282-369; XX, p. 33-64, citato secondo le pagine dell' estratto.

Deussen, *Allgem. Gesch.* — P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* I 1-3, Leipzig 1906-1908.

Deussen, *Vedânta*[2] — P. Deussen, *Das System des Vedânta*, zweite Auflage, Leipzig 1906.

Dhvan. — Dhvanyâloka, traduz. del Jacobi in ZDMG., LVI-LVII.

Garbe, *Sâṃkhya-Philos.* — R. Garbe, *Die Sâṃkhya-Philosophie*, *eine Darstellung des indischen Rationalismus,* Leipzig 1894.

Grundriss — Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde.

GSAI. — Giornale della Società Asiatica italiana.

Jacobi, *Dates* — *The dates of the Philosophical Sûtras of the Brahmans* by H. Jacobi, JAOS. XXXI, 1. - Citato secondo le pagine dell' estratto.

Jacobi, *Frühgesch.* — *Zur Frühgeschichte d. indischen Philosophie,* von H. Jacobi, SAB. 1911, p. 732–743.

Jacobi, *Ind. Log.* — *Die indische Logik* von Hermann Jacobi, in Nachrichten der K. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 1901, p. 460-484.

JAOS. — Journal of the American Oriental Society.

JASB. — Journal of the Asiatic Society of Bengal.

JBBRAS. — Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.

JRAS. — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.

Kusum. — Kusumâñjali, ediz. Cowell.

MBh. — Mahâbhârata.

Milindap. — Milindapañho, ediz. Trenckner, London 1888.

M. S. — Mîmâṃsâsûtra, ediz. B. I.

Muir. — *Original Sanskrit Texts* by J. Muir, 5 vol., London 1872-1874.

Müller, *Six Systems* — *The six systems of indian philosophy* by F. M. Müller, London 1899.

N. A. — Nyâyâvatâra.

N. A. V. — Nyâyâvatâravivṛtti.

N. Bh. — Nyâyabhâshya, ediz. B. I.

N. Bodh. — Nyâyabodhinî *vedi* T. S.

N. D. — Nyâyadarçana, ediz. B. I.

Nîl. — Bhâskarodayâ, a comm. on Nîlakaṇṭhabhaṭṭa's T. S. D. by his son Shri Lakshmînṛsiṃha... by Mukunda Jha, Bombay 1903. - Comprende il T. S., la T. S. D., il comm. a quest' ultima di Nîlakaṇṭha e l'ipercomm. di Lakshmînṛsiṃha.

N. S. — Nyâyasâra, ediz. B. I.

N. S. V. — Nyâyasûtravṛtti, ediz. B. I.

N. T. D. — Nyâyatâtparyadîpikâ *vedi* N. S.

Nyâya B. — Nyâyabindu, ediz. Peterson (B. I.).

Nyâya B. ṭ — Nyâyabinduṭîkâ. *vedi* Nyâya B.

Nyâya K. — Nyâyakoça or dictionary of the technical terms of the Nyâya Philosophy ecc. by Bhîmâcârya, 2nd edition, BSS. XLIX.

Nyâya Kand. — Nyâyakandalî, Vizianag. S. S. (vedi Pra. Bh.).

Nyâya L. — Nyâyalîlâvatî (Benares S. S.).

N. V. — Nyâyavârttika, ediz., B. I.

N. V. T. — Nyâyavârttikatâtparyaṭîkâ. (Vizianag. S. S.).

Oltramare. — *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde,* par P. Oltramare, vol. I, Paris 1907.

Pâṇini — Ediz. Böhtlingk.

P. M. S. — Parîkshâmukhasûtra (B. I.).

P. M. V. — Parîkshâmukhalaghuvṛtti *vedi* P. M. S.

P. N. T. A. — Pramâṇanayatattvâlokâlaṃkâra (YJGM. 21-22).

Pra Bh. — Praçastabhâshya (Vizianag. S. S. 6); usata anche l'ediz. Benares S. S.

P. R. K. — Prameyaratnakoça, nella mia edizione, Bombay 1912.

Râj. Sh. D. S. — Maladhâriçrî-Râjaçekhara-sûri-viracitaḥ Shaḍdarçanasamuccayaḥ, YJGM. 17.

Regnaud, *Rhéthorique* — *La rhétorique sanskrite* par Paul Regnaud, Paris 1844.

Röer, *Division* — *Division of the Categories of the Nyaya Philosophy...* by D. E. Röer, Calcutta 1850 (B. I.).

SAB. — Sitzungsberichte d. Königl. preussischen Akad. d. Wissenschaften zu Berlin.

Sadajiro Sugiura — *Hindu logic as preserved in China and Japan,* by Sadajiro Sugiura, Philadelphia 1900 (Publications of the Univ. of Pensylvania, Series in Philosophy, N. 4).

SBE. — Sacred Books of the East.

S. D. S. — Sarvadarçanasaṃgraha, ediz. Apte (Anandâçrama S. S. 51).

Sh. D. S. — Shaḍdarçanasamuccaya, nella mia edizione nella B. I.

Sh. D. S. ṭ — Shaḍdarçanasamuccayaṭîkâ *vedi* Sh. D. S.

S. M. — Siddhântamuktâvalî, *vedi* B. P.

S. P. — Saptapadârthî, ediz. Ghate: usata anche l'edizione Tailanga, Vizianag. S. S. 8.

S. S. — Sâṃkhyasûtra, ediz. Garbe (B. I.); usato anche il S.-prav.-bhâshya, ediz. Hall (B. I.) e traduz. del Garbe, Abhandl. für die Kunde d. Morgenlandes, IX 3.

S. T. K. — Sâṃkhyatattvakaumudî.

T. A. — Tarkâmṛta, ediz. Jivânanda Vidyâsâgara.

T. B. — Tarkabhâshâ, ediz. Paranjape.

Tattva C. — Tattvacintâmaṇi (B. I.).

T. K. — Tarkakaumudî, ediz. Dvivedi, BSS. XXXII.

Tattvârthâdh. S. — Tattvârthâdhigamasûtra (B. I.).

T. S. — Tarkasaṃgraha, ediz. Athalye, BSS. LV.

T. S. D. — Tarkasaṃgrahadîpikâ *vedi* T. S.

V. D. — Vaiçeshikadarçana, ediz. B. I.

Ved. Par. — Vedânta Paribhâshâ. L'edizione uscita nel *Pandit* mi è è rimasta inaccessibile: ho dovuto ricorrere a una pessima litografia pubblicata a Calcutta 1864, insufficiente alle esigenze scientifiche.

S. C. Vidyâbhûshaṇa *Mediaev. Log.* — *History of the Mediaeval School of Indian Logic* by S. C. Vidyâbhûshaṇa, Calcutta 1909.

Viv. Vil. — Vivekavilâsa, ediz. di Ahmedabad, Saṃvat 1954: mi sono valso, per la sezione dei sistemi filosofici, anche dell'estratto contenuto in Bhandarkar, Report 1883-34 p. 558-463.

Vizianag. S. S. — Vizianagaram Sanskrit Series.

V. S. Up. — Vaiçeshikasûtropaskâra, ediz. B. I.

V. S. V. — Vaiçeshikasûtravivṛtti, ediz. B. I.
WZKM. — Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
YJGM. — Yaçovijayajainagranthamâlâ.
Y. S. — Yogasûtra (BSS. XLVI).
ZDMG. — Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Nota su la trascrizione e la pronuncia.

Il sistema di trascrizione a cui mi sono attenuto non richiede particolari spiegazioni. Ho tralasciato di segnare l' *n* gutturale, perchè la gutturale seguente basta a indicare questo stesso carattere nella nasale: in ciò ho seguito l' esempio di indianisti di indubbia autorità, quali il Jacobi (ediz. del Kalpasûtra) e del Leumann (ediz. dell' Aupapâtikasûtra).

Essendosi trovati a mancare, contro ogni mia aspettativa, i tipi per le maiuscole con accento circonflesso, ho dovuto, nei pochi casi in cui mi abbisognavano, ricorrere all' espediente dell' accento grave per indicare la lunga.

Per il lettore digiuno di sanscrito, valgano le norme seguenti di pronuncia: vocali e dittonghi (fra cui si annoverano anche *e* ed *o*) si pronunciano come in italiano, solo, *ṛ* è a un dipresso come *r* nella sillaba finale del francese *ar-bre, e* ed *o* si pronunciano lunghi e stretti. Fra i suoni consonantici, *g* è sempre duro, *c* e *j* corrispondono all' ital. *c* e *g* dinanzi a *i* o *e*; *ṭ ḍ ṇ* si pronunciano con la lingua contro il palato; *sh* indica un unico suono, simile a quello che nell' inglese corrisponde allo stesso segno; le consonanti seguite da *h* sono aspirate; *h* e *ḥ* si pronunciano come aspirazioni, più forte la prima e più lene la seconda; *ṃ* può essere descritta come una risonanza nasale.

PARTE PRIMA

LETTERATURA E CARATTERI GENERALI

Capitolo I.

La letteratura del Nyâya e del Vaiçeshika; la letteratura logica dei Buddisti e dei Jaina

§ 1. L'età dei testi fondamentali dei due sistemi.

Fra le molte questioni che rendono intricata la storia dei sistemi filosofici dell' India, la più ardua e la più difficile a risolvere è senza dubbio la questione cronologica, che si fa tanto più complessa quanto più si risale nel tempo. Noi non vorremo ripetere qui la frase convenzionale che gl' Indiani non ebbero storia — una affermazione, questa, che va messa fra gli errori di cui la scienza ormai ha fatto giustizia; — ma è pur vero che la tendenza innata in essi di relegare in un passato lontano ciò che appare buono e grande, e di attribuire alle più insigni fra le opere del genio nazionale autori o mitici o venerabili per remota antichità, rende oltremodo difficile la soluzione di ogni problema che riguardi le origini. Così avviene anche per i primi stadi della storia dei sistemi filosofici: le biografie tradizionali dei loro presunti fondatori sono ripiene di dati leggendari, e solo in età relativamente recente (sul principio dell' Era Volgare) si cominciano a trovare dei punti abbastanza sicuri, delle date su cui fondare delle argomentazioni cronologicamente attendibili. Ma, occorre notarlo, per parecchi secoli ancora dopo la nascita di Cristo, questi dati ci sono forniti sovente da fonti extra-brahmaniche, da Buddisti e da Jaina, che ebbero una letteratura filosofica fiorentissima e che in pari tempo, conservando con religiosa cura la storia dei loro Santi e dei loro Padri della Chiesa,

ci diedero una letteratura di cronache e di biografie che rischiara molti punti di cronologia generale. Inoltre, l'intensa vita speculativa degl'Indiani, le loro attitudini dialettiche e lo scambio vivo e intenso di idee che derivava dalla discussione, fecero sì che nei testi di un sistema si trovino enunciate, criticate e confutate teorie di altri sistemi. Ora, quando ciò accada per opere di età più o meno moderna, il fatto ha un'importanza relativa, perchè, essendo i vari sistemi già formati da lungo tempo, gli scambi reciproci, le controversie e le polemiche hanno valore per l'evoluzione dei sistemi stessi, ma non possono averne troppo per illuminarci intorno alla loro origine. Al contrario, se si tratta di quelli che valgono come i primi testi dei sistemi e che sono attribuiti ai loro tradizionali fondatori o codificatori, la cosa è del tutto diversa: l'esame comparativo dei vari *sûtra* [1] o raccolte di aforismi, può permettere di fissare una cronologia relativa, e di stabilire almeno quale è più antico e quale più moderno: e se poi ci riesce di trovare qualche termine di paragone estraneo a tutti, ma a cui tutti possano commisurarsi, sarà possibile accostarci con maggiore approssimazione a una soluzione probabile. Questo noi tenteremo di fare per il Nyâya e il Vaiçeshika, seguendo la guida dei critici che ci hanno preceduti nella ricerca.

Tre sono in proposito le teorie affermate in questi ultimi tempi, e sono sostenute dal Bodas, dal de Stcherbatskoi e dal Jacobi: le due ultime hanno in comune il punto di partenza, mentre la prima sta da sè. Cominceremo da questa.

Le argomentazioni del Bodas [2] si possono sistematicamente riassumere come segue. Anzitutto, egli cerca di stabilire il termine comune oltre il quale non è possibile far risalire gli aforismi di Kaṇâda e di Gotama. Gli aforismi di Jaimini e di Bâdarâyaṇa, capiscuola delle due Mîmâṃsâ, si citano a vicenda e possono quindi ritenersi contemporanei: e, poichè in parecchi luoghi (ad es. B. S. II,

---

[1] Per il lettore non sanscritista noto che *sûtra* significa tanto "aforisma" quanto "raccolta di aforismi", nel qual caso è sinonimo di *çâstra*.

[2] T. S. *Introd.* p. 18–26.

2, 18 e sgg.; M. S. I, 2, 33) citano e confutano dottrine buddistiche, si può fissare come data della loro composizione il quinto secolo o il principio del quarto a. C. Ora i *sûtra* attribuiti a Gotama e a Kaṇâda sono — così afferma lo stesso critico — posteriori ai due testi mentovati, per due ragioni soprattutto: perchè i concetti di anima, di salute, di dolore, di scienza, si presentano con una tinta di vedantismo, e perchè in più di un luogo si notano fra il N. D. e il V. D. da una parte e i B. S. e i M. S. dall'altra, coincidenze che — secondo il dotto Indiano — si possono spiegare solo ammettendo che i primi derivino dai secondi o intendano di riferirvisi. E conclude affermando (p. 20) che " le opere di Gotama e di Kaṇâda, quali oggi noi le possediamo, non possono essere anteriori al 4° secolo a. C. ". Con ciò tuttavia non si è che stabilito il *terminus a quo*, comune ai due testi: rimane ora da fissare, se è possibile, il *terminus ad quem*, o per ambedue o almeno per uno di essi. Per quanto riguarda il V. D. di Kaṇâda, possiamo ritenere per certo che esso è anteriore al 5° secolo d. C., perchè Vâtsyâyana, che in questo tempo scrisse un commento a Gotama, cita (N. Bh. II, 2, 36) uno degli aforismi di Kaṇâda (V. D. III, 1, 16). Lo spazio di tempo entro il quale va posta la compilazione del V. D. viene così ad estendersi fra il 4° sec. a. C. e il 5° d. C., che è veramente un *magnum aevi spatium*. In tal modo, la questione si riduce per il Bodas a vedere se gli aforismi di Kaṇâda siano più antichi o più moderni di quelli di Gotama, e conclude in favore dell'anteriorità di questi ultimi. Egli tuttavia non può dissimulare il fatto che alcuni principi del Vaiçeshika sono combattuti da Bâdarâyaṇa, il che starebbe in contraddizione anche con la sua affermazione che i *sûtra* di Bâdarâyaṇa sono anteriori a quelli di Kaṇâda. Ma egli ovvia alla difficoltà supponendo che in questi casi si tratti, non di principi già raccolti in un corpo sistematico di *sûtra*, ma di dottrine di carattere vaiçeshika, preesistenti all'ordinamento definitivo del sistema e alla compilazione degli stessi *sûtra* di Bâdarâyaṇa. Senonchè da parecchi dati che si deducono dal testo di Gotama, apparirebbe che questi conosceva i *sûtra* di Kaṇâda, allorchè compose la propria opera: il fatto che Gotama discute per disteso alcuni punti che in Kaṇâda sono invece sommariamente trattati, fa ritenere plausibile

che il primo sia posteriore al secondo. D'altra parte, osserva il Bodas, alcuni aforismi di Kaṇâda sono un'amplificazione di altri di Gotama, il che indurrebbe a credere che questo sia anteriore a quello. Ci troviamo così di fronte a una contraddizione, che per il Bodas è solo apparente, perchè (così egli crede) noi non possediamo il testo originale del V. D.: lo dimostra il fatto che il testo di Praçastapâda presuppone una redazione dei *sûtra* del Vaiçeshika del tutto diversa da quella in cui ci sono pervenuti [1]. È quindi possibile che Gotama abbia avuto sott'occhio una raccolta di aforismi vaiçeshika, ma è certo che, " sebbene noi non possiamo dir nulla di preciso intorno a una raccolta originale di aforismi vaiçeshika, l'opera che ora va sotto questo titolo è relativamente moderna " (p. 22). Come si vede, non è possibile fissare con certezza una data approssimativa per gli aforismi di Kaṇâda: per fortuna — sempre secondo il Bodas — la cosa è meno disperata per il testo di Gotama, che egli crede di poter affermare composto nel quarto secolo a. C. L'argomento principale su cui riposa la sua tesi è il seguente. Çabarasvâmin, commentatore dei M. S., cita spesso un più antico autore a cui dà il nome e il titolo di " venerabile Upavarsha " (*Bhagavân Upavarsha*): ora, in un punto (p. 10 dell'ediz. della *Bibliotheca Indica)* Çabarasvâmin riporta precisamente un passo tolto, secondo il Bodas, da Upavarsha, e da cui risulterebbe che questo autore conosceva " il sistema di Gotama ed era al corrente delle sue dottrine " (p. 25). E se questo Upavarsha — continua il critico indiano — è lo stesso che fu ministro del re Nanda (circa 350 a. C.), ne deriva che l'opera di Gotama fu composta prima del 3.° sec. a. C., e più precisamente, nel 4.°

A questa teoria si possono opporre parecchie critiche. Lasciando per ora in disparte la questione della priorità relativa degli aforismi di Kaṇâda e di Gotama, osserviamo anzitutto che le idee di anima, scienza, dolore, salute e simili, non sono proprie del Vedânta più di quanto lo siano delle altre scuole filosofiche dell'India, ma formano parte di quel patrimonio panindiano di cui le ori-

---

[1] Su questo punto torneremo più diffusamente in seguito.

gini vanno ricercate nei primi tentativi di speculazione metafisica dell' India: non c' era dunque bisogno che il Nyâya e il Vaiçeshika le deducessero da nessun testo di nessuna scuola. Quanto poi alle coincidenze particolari riguardanti aforismi in cui si discutono teorie contrarie, gli esempi che il Bodas adduce per dimostrare che il N. D. e il V. D. sono posteriori ai B. S., si possono con ugual ragione addurre per dimostrare l' opposto: e, nel fatto, per citare un solo esempio, i *sûtra* di Bâdarâyaṇa II, 2, 13-17 sono esplicitamente rivolti contro la teoria vaiçeshika dell'inerenza *(samavâya)* (¹). Ma le argomentazioni del critico indiano sono esposte a un' altra obbiezione, che le infirma nella loro base fondamentale non meno che nei particolari.

Il Bodas ha visto giustamente che il punto di partenza per fissare la cronologia dei testi filosofici brahmanici, va cercato nei rapporti fra questi e la letteratura buddistica; ma non ha applicato questo principio con sufficiente spirito di analisi. Noi difatti, per il fine della ricerca, dobbiamo considerare del Buddismo, non tanto i testi del Canone, quanto piuttosto le opere filosofiche. Ora, è notorio che la filosofia buddistica comprende varie scuole, sorte in tempi diversi; e sappiamo pure che i Buddisti posseggono una tradizione cronologica abbastanza precisa e attendibile. Per conseguenza, se riusciamo a stabilire con esattezza a quale scuola si debbano ascrivere le dottrine buddistiche riportate e confutate in uno dei testi filosofici brahmanici, noi possiamo fissare per esso una data, che avrà il valore almeno di un *terminus a quo*. A questo principio, così formulato nei suoi particolari, si sono attenuti gli altri due critici di cui dobbiamo riferire le opinioni, il de Stcherbatskoi e il Jacobi; ed esso non potrebbe meglio esprimersi che parafrasando le parole di uno di loro, il Jacobi. Per i fini della ricerca, hanno una speciale importanza le due scuole buddistiche del nihilismo filosofico *(çûnyavâda)* e dell' idealismo puro *(vijñânavâda)*. La prima sostiene che " tutte le nostre idee, se analizzate, contengono incompatibilità logiche e contraddizioni intrinseche, e

(¹) Vedi Parte II cap. VII e cap. IX § 5.

quindi non possono riposare su nulla di reale: ciò che ne forma la base è una non-entità, ossia il vuoto *(çûnya, nirupâkhya)*. Questo sistema fu fondato da Nâgârjuna, che fiorì intorno alla fine del secondo secolo d. C. „ La scuola dell'idealismo sostiene invece " che solo la coscienza *(vijñâna)* è reale „. Con questo nome di *vijñâna* si intendono, tanto la coscienza individuale, che si estingue quando il soggetto ha raggiunto il *nirvâṇa*, quanto i concetti che ciascun individuo ha intorno agli oggetti. L'idealismo, o *vijñânavâda,* fu fondato da Asanga e dal suo minor fratello Vasubandhu, che sembra siano fioriti intorno all'ultima parte del 5.° sec. d. C. (1). Ora è chiaro che, se si può stabilire che i *sûtra* filosofici delle scuole brahmaniche, nel combattere teorie buddistiche, intendono riferirsi all'idealismo *(vijñânavâda)*, saranno posteriori al 5.° sec. d. C.; se invece si riesce a dimostrare che le loro critiche sono rivolte unicamente al nihilismo *(çûnyavâda)*, noi potremo affermare che furono composti fra il 200 e il 500 d. C.

Questo é il punto di partenza comune delle argomentazioni del de Stcherbatskoi e del Jacobi, e si vede che due sono le conclusioni a cui si può giungere, e molto diverse l'una dall'altra. E così appunto è accaduto.

Il de Stcherbatskoi ragiona come segue (2). Scartata l'opinione di coloro che attribuiscono ai *sûtra* filosofici delle scuole brahmaniche un'antichità esagerata, egli continua enunciando subito la tesi che vuol dimostrare: che essi furono composti dopo che la scuola dell'idealismo buddistico si era già costituita. E poichè, come lo stesso de Stcherbatskoi dimostrò in base a fonti tibetane (3), le teorie di questa scuola furono per la prima volta chiaramente

(1) Jacobi, *Dates*, p. 1–2.

(2) La sua teoria è svolta nell'opera *Epistemologia e Logica quali sono professate dai tardi Buddisti,* Parte II, Pietroburgo 1909. Disgraziatamente il libro, scritto in russo, non mi è accessibile, e la traduzione francese non è ancora uscita. Per fortuna, il de Stcherbatskoi ha scritto un breve riassunto delle sue idee su questo punto, per comunicarlo al Jacobi, che lo pubblica a p. 4–5 del suo articolo già citato, riassunto di cui noi ci serviremo nella nostra esposizione.

(3) *Notes de littérature buddhique*, in *Muséon,* nouv. série, vol. VI.

formulate da Vasubandhu, vissuto — come vedemmo[1] — non oltre il 5.° sec. d. C., ne consegue che i *sûtra* i quali comunque si riferiscono ad essa, sono posteriori a quest'epoca. Tralasciando quanto egli dice intorno ai testi degli altri sistemi, noi riporteremo solo quelli tra i suoi argomenti che hanno relazione con i sistemi di cui ci occupiamo. Nei Nyâyasûtra, e precisamente IV, 2, 26–35, noi troviamo una confutazione dell'idealismo buddistico. Il testo di Gotama afferma che gli atomi sono indivisibili; e, confutando le opinioni diverse delle altre scuole su questo punto, si rivolge contro i Buddisti, e precisamente contro i Madhyamika (o nihilisti), i quali negano l'esistenza degli atomi, e contro gl'idealisti, i quali ammettono che gli atomi sono una pura concezione della nostra mente, un'idea e non una realtà obbiettiva. Nella Tâtparyaṭîkâ, p. 458, Vâcaspatimiçra afferma che il *sûtra* N. D. IV, 2, 24 contiene una confutazione delle idee dei nihilisti, mentre i *sûtra* IV, 2, 26–35 sono rivolti contro coloro che sostengono essere false tutte le idee degli oggetti esterni (*ibid.* p. 461). In tal modo, per la testimonianza di Vâcaspatimiçra e di Vâtsyâyana (Nyâyabhâshya p. 233, 6) resta stabilito che il *sûtra* IV, 2, 26, è rivolto principalmente contro i sostenitori dell'idealismo buddistico. Ne risulta quindi che il testo di Gotama è posteriore al 5.° secolo d. C. (¹).

Contro questa conclusione — a cui sulle prime egli pure era giunto — il Jacobi solleva anzitutto delle obbiezioni di natura cronologica. " Siccome il Nyâyabhâshya fu criticato da Dignâga, il suo autore, Vâtsyâyana, dev'essere anteriore a quest'ultimo di almeno dieci o venti anni, perchè a Dignâga rispose, non Vâtsyâyana stesso, ma (nel sec. 6.°) l'Uddyotakara (Bhâradvâja). Quindi egli dev'esser vissuto nel principio del 6.° sec., se non prima " (²). Ora Vâtsyâyana non fu il successore immediato di Gotama, l'autore

---

(¹) Il de Stcherbatskoi estende poi la sua conclusione anche ai testi degli altri sistemi filosofici, dicendo che, sebbene essi non contengano allusioni ben chiare all'idealismo buddistico, tuttavia appaiono tutti composti intorno alla stessa epoca (Jacobi, *l. c.* p. 5).

(²) Ho riportato le parole del Jacobi, che qui esprimono una evidenza generica, senza entrare in una discussione particolare: per questa, vedi dove trattiamo dell'età di Vâtsyâyana.

degli aforismi, perchè, come già osservò il Windisch (¹), Vâtsyâyana incorporò nella sua opera e commentò " delle frasi del carattere di *vârttika*, che, a quanto pare, danno in forma condensata i risultati di discussioni svoltesi nella scuola di Gautama „. Questi perciò deve precedere di almeno una generazione il suo primo commentatore a noi noto, Vâtsyâyana, e non può quindi esser vissuto dopo gli ultimi venticinque anni del sec. V. In tal modo, la composizione degli aforismi di Gotama viene a cadere in un'età in cui l'idealismo buddistico non poteva ancora essersi affermato solidamente. " Il V. D. è probabilmente antico quanto il N. D., perchè V. D. IV, 1, 6 è citato due volte da Vâtsyâyana, cioè nel suo comm. a N. D. III, 1, 33 e 67, e V. D. III, 1, 16 è citato da lui nel suo comm. a N. D. II, 2, 36 (²), mentre l'Uddyotakara cita il V. D. più di una volta come il *sûtra* o *çâstra*, e chiama il suo autore *Paramarshi*, titolo che si dà solo agli autori antichi e di grandissima autorità. „ Noi quindi possiamo, già per queste ragioni, tenere per certo che tanto il testo di Gotama quanto quello di Kaṇâda sono anteriori all'assestamento definitivo dell'idealismo buddistico (³).

In tal modo si è stabilito come estremo punto di arrivo circa la metà del 5.º sec. d. C. Rimane ora da vedere se è possibile fissare il punto di partenza: per questo scopo, occorre esaminare se le dottrine buddistiche confutate nei due testi di cui ci occupiamo possono identificarsi col nihilismo filosofico. Ma anzitutto, il Jacobi premette un'osservazione di massimo peso per la discussione. Mentre il nihilismo sostiene che le nostre percezioni non riposano su di oggetti realmente esistenti, e che, tanto le immagini di questi oggetti quanto le nostre idee, sono illusorie e fondate sul nulla, l'idealismo invece afferma che l'unica realtà è costituita dalle nostre idee e dai nostri atti mentali, e che " gli oggetti esterni (poichè non esistono) non sono realmente percepiti e

---

(¹) Windisch, *Ueber das Nyâyabhâshya*, Leipzig 1888.

(²) Cfr. Bodas, T. S. *Introd.* p. 23, riportato da noi più sopra, esponendo la teoria del critico indiano.

(³) Jacobi, *l. c.* p. 5-6.

non provocano le nostre idee intorno ad essi, ma sono prodotti, per ciò che riguarda la nostra coscienza, da idee che esistono indipendentemente dagli oggetti „ (1). Come si vede, per quanto diverse nelle loro conclusioni ultime, le due scuole si accordano nell'ammettere come base un principio comune, cioè la negazione della realtà degli oggetti esterni, principio che contrasta in modo assoluto con la tendenza realistica del Nyâya e del Vaiçeshika, i quali affermano che per mezzo della percezione noi giungiamo a conoscere gli oggetti nella loro realtà (2). Ora, una confutazione rivolta contro tale principio fondamentale delle due scuole buddistiche, può valere tanto per l'una quanto per l'altra: potè quindi accadere, — e la cosa veniva quasi naturale — che, mentre un aforisma del *çâstra* di Gotama o di Kaṇâda era rivolto effettivamente contro il nihilismo, un commentatore venuto dopo, Vâcaspatimiçra ad es., vivendo in un tempo " in cui l'idealismo era diventato la più famosa delle dottrine buddistiche „, facilmente interpretasse quell'aforisma come rivolto contro le teorie idealistiche (3). Con ciò, il Jacobi scema valore all'autorità dei commentatori, di cui il de Stcherbatskoi grandemente si vale per sostenere che i testi di cui ci occupiamo sono posteriori all'epoca di Vasubandhu. Così non rimane più che da compiere l'ultimo passo: dimostrare cioè che i *sûtra* in questione si riferiscono veramente al nihilismo, o *çûnyavâda*.

Gli argomenti di cui si vale il Jacobi sono di due specie: gli gli uni dimostrano che tanto Gotama nel passo citato dal de Stcherbatskoi, quanto il suo più antico commentatore, Vâtsyâyana, alludono al *çûnyavâda*; gli altri, spiegano il modo con cui avvenne che l'Uddyotakara e Vâcaspatimiçra forzassero le parole di tal passo a una significazione diversa dalla vera. Noi tralasciamo i secondi, perché ai fini della dimostrazione bastano i primi: e, anche di questi, riporteremo solo i principali, quelli che bastano per raggiun-

(1) Jacobi, *l. c.* p. 7.
(2) Vedi Parte I, cap. II, § 7 e Parte II cap. X *passim* e cap. XI.
(3) Jacobi, *l. c.* p. 7-8.

gere l'evidenza nella dimostrazione della tesi (1). Dopo l'aforisma IV, 2, 17, Vâtsyâyana dice: " a questo punto un (oppositore) che nega la percezione e sostiene che tutto è inesistente, obbietta quanto segue ". Tale oppositore, nota il Jacobi non può essere che un seguace del *çûnyavâda*. Le sue obbiezioni, rivolte contro la teoria atomica esposta in IV, 2, 14 e sgg. sono contenute nei *sûtra* 18-24, e sono confutate nel s. 25, dopo commentato il quale, Vâtsyâyana continua: " (un oppositore obbietta:) non è vero, come voi dite riferendovi alle nozioni, che i loro oggetti esistano realmente, perchè esse sono false in sè. Difatti, se tali nozioni (cioè, le nozioni degli oggetti) fossero vere, esse, una volta sottoposte all'analisi della ragione, ci farebbero conoscere la vera natura dei loro oggetti ". Questa obbiezione, che è come introdotta dalle parole ora citate di Vâtsyâyana, è formulata nel s. 26, così: " se noi analizziamo le cose, non riusciamo a percepire la loro vera essenza, a quel modo che, strappando a uno a uno i fili di un tessuto, noi non riusciamo a percepire nessun oggetto reale a cui si possa dare il nome di tessuto ". Il commento di Vâtsyâyana è una pura e semplice parafrasi del *sûtra*. Seguono poi le repliche nei s. 27-28, di cui l'ultimo è così commentato da Vâtsyâyana: " così stando le cose, è infondato l'affermare che tutto è inesistente, e ciò, sia che si ammetta sia che non si ammetta una prova (per dimostrare tale asserto, *pramâṇânupapattyupapattibhyam*, testo del s.). Difatti, se vi è una prova in favore (di questo principio) della non esistenza di tutte le cose, questo principio stesso distrugge la prova (eventuale). Se invece non esiste nessuna prova, com'è possibile dimostrarlo? Si potrebbe supporre che è dimostrato di per sè senza bisogno di prova: ma allora, si dovrebbe allo stesso modo ammettere come dimostrato il suo contrario, cioè l'esistenza di tutte le cose ". Qui, dice il Jacobi, è chiaro che l'oppositore confutato da Vâtsyâyana è un seguace del nihilismo, come nel s. 17: si aggiunga

(1) Di qui fino alla fine di questo passo, mi attengo strettamente al Jacobi (p. 10-11) anche, fin dove è possibile, nella forma esteriore; me ne scosto solo per tralasciare qualche parte o per ritradurre il testo sanscrito.

che, mentre gli idealisti negano solo l'esistenza degli oggetti esterni l'oppositore in questione, come risulta anche dalle parole del comm. al s. 27, nega " la possibilità di conoscere la vera natura di qualsivoglia cosa " (1). Inoltre, questo oppositore sostiene che " le nozioni degli oggetti sono erronee ", (2) che è il punto di vista primitivo del *çûnyavâda*. Il principio fondamentale del *vijñânavâda* (o idealismo) è che solo le idee *(vijñâna)* esistono realmente, non già che esse sono erronee. Che Vâtsyâyana poi prenda davvero di mira le opinioni degli idealisti, risulta dalle parole con cui chiude il suo comm. al s. 36: " perciò anche le nozioni erronee esistono realmente " (3), e dalle altre di cui si serve per il s. 37, dove parla del suo oppositore come di uno per il quale " tutto è inessenziale e irreale " (4).

Resta dunque stabilito che il testo di Gotama è posteriore alla età in cui si fissò la teoria del nihilismo filosofico buddistico, cioè al secondo sec. d. C. e, implicitamente, che anche il testo di Kaṇâda, di cui alcuni aforismi sono citati da Gotama, è, o contemporaneo, o alquanto anteriore ad esso (5).

Riassumendo: secondo le indagini più recenti e più accurate, il N. D. e il V. D. sarebbero stati composti in un' epoca compresa fra il 200 e il 450 d. C.; il secondo anzi sarebbe alquanto più antico del primo. Allo stato attuale della scienza, credo difficile che si dia un'altra ipotesi più attendibile e più verosimile. Tuttavia, pur accettando — finchè qualche fatto nuovo non le infirmi seriamente

---

(1) *sarvabhâvânâṃ yâthâtmyânupalabdhiḥ*. N. Bh. p. 255 l. 2-3.

(2) *mithyâbuddhayas*, N. Bh. p. 254 l. 8.

(3) *tasmât mithyâbuddhir apy astîti*. N. Bh. p. 259, l. 15-16.

(4) *nirâtmakam nirupâkhyaṃ sarvam*. N. Bh. p. 260, l. 4-5.

(5) Della questione ci occupiamo per incidenza più oltre. Quanto all'ultimo argomento addotto dal Bodas (p. 24-25; cfr. sopra p. 6), esso cade per le stesse ragioni ora esposte. Difatti (a parte la scarsa attendibilità dell' identificazione di Upavarsha commentatore dei M. S. con Upavarsha ministro del re Nanda) il passo attribuito a Upavarsha rientra in un altro più ampio che molto verosimilmente non è affatto di Upavarsha (forse di Bodhâyana: Jacobi, *l. c.* p. 17), e in cui ad ogni modo si allude pure al *çûnyavâda* (Jacobi, *ibid.* p. 24).

— le conclusioni del Jacobi, è lecito tentare di giungere a una maggiore approssimazione entro i limiti cronologici ora fissati. Dignâga, che scrisse contro Vâtsyâyana, fiorì intorno al 500 d. C., e forse anche prima (1): perciò Vâtsyâyana dovette vivere assai prima del principio del 6° sec.; e forse, prima ancora della seconda metà del quinto. (2). E, poichè il suo commento pare che ci rappresenti il risultato di discussioni svoltesi nella scuola fondata da Gotama, e poichè egli dà a questo il nome di *ṛshi* (3), nome che non si applica se non a chi è venerabile per remota antichità, mi sembra che sia troppo poco far intercedere fra Gotama e Vâtsyâyana lo spazio di sola una generazione, come abbiamo visto che fa il Jacobi. Un secolo non è troppo perchè il primo codificatore del Nyâya apparisca un saggio degli antichi tempi al suo primo commentatore di cui ci siano pervenuti gli scritti: perciò ritengo che si possa con sufficiente ragione porre la composizione del N. D. fra il 300 e il 350 d. C., e conseguentemente, l'età del V. D. fra il 250 e il 300 d. C. Si tratta, naturalmente, di ipotesi che non hanno la pretesa di valere come dati sicuri: il procedere delle ricerche, specialmente di filosofia buddistica, e lo studio delle versioni tibetane, potranno darci nuovi indizi per accostarci ad una data storicamente esatta.

§ 2. Su la più antica storia dei due sistemi.

Le conclusioni a cui siamo pervenuti non ci permettono di trarre il corollario che prima del 200 d. C. non esistessero già nella India i sistemi del Nyâya e del Vaiçeshika. Anzitutto, le due raccolte di aforismi di Gotama e di Kaṇâda ci rappresentano solo i più antichi documenti letterari che ci diano l'esposizione compiuta dei due sistemi, la qual cosa fa logicamente supporre un periodo anteriore di lunga e laboriosa preparazione, di cui troviamo qualche traccia negli stessi testi. Vâtsyâyana, commentando N. D. I,

(1) Vedi *infra*.

(2) Lo stesso Jacobi esprime quest'idea nella fine del suo articolo già citato, sebbene si esprima alquanto diversamente altrove (p. 6).

(3) Cfr. Jacobi, *l. c.* p. 6, n. 1.

1, 32, osserva che un' altra scuola di seguaci del Nyâya divide il sillogismo in dieci membri anzichè in cinque (1); e commentando N. D. I, 1, 5, riporta due diverse spiegazioni che, secondo il Jacobi, forse preesistevano alla redazione del testo di Gotama (2). Si aggiunga una considerazione d'indole generale: sistema e *çâstra* non sono due termini equipollenti, almeno dal punto di vista cronologico. Un sistema può essere esistito, come un corpo abbastanza coerente di dottrine e con il suo proprio nome, prima ancora che sorgesse un uomo a codificarlo e a dargli un' impronta personale. Lo dimostra anche il fatto che i vari sistemi hanno un proprio appellativo diverso dal nome dell' autore che compose i testi che ora valgono come i fondamentali: ad es., si dice il Yoga, il Nyâya, il Vaiçeshika, ecc., e i loro seguaci sono indifferentemente indicati con sostantivi derivati, sia dal nome del sistema, sia dal nome del suo tradizionale fondatore.

A questo proposito anzi si noti che " quando un filosofo riusciva a sostenere le proprie opinioni personali contro tutti gli oppositori in una pubblica discussione, era considerato, a partire da quel momento, come il fondatore di una scuola o setta, e l'autore dei suoi principi (3)". Quindi può essere accaduto che ad es. Gotama sia riuscito a dimostrare vittoriosamente le teorie sue proprie o della scuola a cui egli apparteneva, per modo che, quello che prima era il Nyâya, divenne poi il Nyâya di Gotama e i ' seguaci del Nyâya ' (Naiyâyika) che prima non avevano altro nome, poterono in seguito chiamarsi ' discepoli di Gotama ' o (com'è più frequente), di Akshapâda (4).

---

(1) Cfr. Parte II, Cap. XIII, § 3 in fine.

(2) Jacobi, *Zur Frühgesch. d. ind. Philos.* in SAB. 1911, p. 736 n. 1. — Cfr. Parte II, cap. XVI.

(3) Jacobi, *Dates* p. 3.

(4) Non è fuor di luogo riassumere qui le parole che il Jacobi adopera in un altro suo scritto e a proposito di un altro argomento, ma che si possono acconciamente riferire a quello di cui noi ci occupiamo. " A quel modo che la teoria del *dhvani* fu dapprima trovata da pensatori sconosciuti e sviluppata nella loro scuola, finchè il sistema raggiunse una forma definitiva e corrente, così pure

È dunque naturale che si ponga la questione, se si trovino testimonianze intorno all'esistenza dei due sistemi in monumenti letterari anteriori all' età in cui furono composti il N. D. e il V. D., per quindi stabilire un termine al principio della loro formazione. Anche su questo punto, il Jacobi ha portato nuova luce con le sue ricerche (1). Che il Nyâya e il Vaiçeshika siano di origine posteriore agli altri quattro sistemi brahmanici, risulta già dal fatto che essi sono informati a un indirizzo del tutto diverso e più moderno, in quanto cercano di sottoporre la realtà empirica a un'analisi quasi scientifica e coordinano i risultati dell' analisi stessa in un corpo sistematico di dottrine. Ma ciò costituisce nulla più che un criterio di valutazione relativa, che, se anche è logicamente fondato, non permette tuttavia di stabilire nessun dato preciso. La riprova di fatto ci è data da un testo recentemente pubblicato, l'Arthaçâstra, composto da Kauṭilya (2) (o Câṇakya), che fu il primo ministro dei Maurya e aiutò Candragupta — il Σανδρακοττος dei Greci — l' u-

---

dev' essere accaduto, *mutatis mutandis*, per i sistemi filosofici e per la discipline più antiche „. La gloria e la fama di fondatore di una scuola toccavano, non al primo che aveva avuto le idee che dovevano essere come germi di frutti avvenire, ma a colui che per primo riusciva a farle trionfare nei contrasti fra le varie scuole..... “ E chi sa se, nelle discipline più antiche, alle volte lo stesso compositore dei *sûtra* non si sia valso dell' opera di un più antico commentatore, per modo che il giuoco si sia ripetuto più di una volta, prima che sorgesse il codificatore al quale i posteri dovevano attribuire il merito di tutti i suoi predecessori, considerandolo anche di grandezza più che umana, come un *ṛshi* o un *âcârya* „ (Jacobi ZDMG. LVI, p. 409–10).

(1) Nell'articolo già citato a p. 15 n. 2.

(2) *The Arthaçâstra of Kauṭilya* edited by R. Shama Sastri. Mysore 1909 (Bibliotheca Sanskrita N.° 37). L'edizione del testo, di cui l'importanza è stata già largamente riconosciuta, fu condotta su di un MS. completo del testo e uno contenente “ a gloss on a very small section of the work „, e dovrebbe essere seguita da un secondo volume, contenente fra altro un indice analitico e un glossario dei termini tecnici, più il materiale critico fornito da nuovi eventuali MSS. È desiderabile che questo secondo volume veda presto la luce, a maggior vantaggio dei nostri studi.

surpatore della dinastia dei Nanda, a consolidarsi sul trono. L'opera quindi fu composta intorno al 300 a. C. Nella prima sezione di essa Kauṭilya tratta delle quattro scienze, di cui nomina per prima la filosofia (*ânvîkshikî*): seguono poi la teologia, il traffico e la politica [1]: la filosofia comprende il Sâṃkhya, il Yoga e il materialismo, (p. 6). E continua nella pagina seguente con un passo che al Jacobi sembrò a buon diritto degno di essere citato e tradotto [2] e da cui si deduce che per l'autore indiano " l'essenza della filosofia consisteva nella ricerca metodica e nella dimostrazione logica „ [3]. Ora, è strano che Kauṭilya indichi come rispondenti a questi requisiti e degni quindi di essere chiamati col nome di filosofia, soltanto i tre sistemi del Sâṃkhya del Yoga e del materialismo; e ciò per due ragioni: primo, perchè egli applica così rigorosamente questo suo concetto della filosofia, da non dare questo nome a nessuno dei due sistemi di Mîmâṃsâ, che egli verosimilmente comprese sotto la denominazione di teologia [4]; secondo, perchè, fra tutti i sistemi di filosofia dell'India, quelli che hanno la maggiore pretesa e il più fondato diritto di essere chiamati " filosofici „ nel senso scientifico che Kauṭilya dà alla parola, sono precisamente il Nyâya e il Vaiçeshika, che egli non nomina, ma che certo avrebbe nominati, se all'età sua già fossero esistiti: tanto più, che il carattere scientifico di questi due sistemi è riconosciuto senza contrasto anche da altri autori, che ad essi per eccellenza applicano il nome

---

(1) Proprie, queste ultime tre, delle tre caste più elevate della società indiana: sacerdoti, mercanti e guerrieri, mentre la filosofia pare messa a parte e prima di tutte le altre scienze.

(2) " La filosofia, in quanto indaga per mezzo di ragioni (*hetubhir*) il merito e il demerito nella teologia, il guadagno e la perdita nel traffico, le norme direttive buone e cattive nella politica, e (ricerca) il valore relativo di queste tre scienze, è di aiuto agli uomini, dà giusto giudizio nella prospera e nell' avversa fortuna, e procura acutezza di mente, abilità negli affari e nella parola:

La filosofia è reputata in ogni caso una luce per tutte le scienze, un aiuto in tutti gli affari, un sostegno per tutti i doveri „. — Arthaç. p. 7 l. 1-6; cfr. Jacobi, *l. c.* p. 733-34.

(3) Jacobi, *l. c.* p. 734.

(4) Jacobi, *l. c.* p. 739.

di *ânvîkshikî* ([1]). È quindi lecito concludere col Jacobi (p. 736) che verso il 300 a. C., ossia nel 4° sec. a. C. " il Nyâya e il Vaiçeshika non erano ancora riconosciuti come sistemi filosofici ".

Ciò tuttavia non significa, a mio modo di vedere, che la formazione dei due sistemi già non fosse cominciata, o, per dir meglio, che già non esistessero alcuni degli elementi di cui dovevano poi risultare costituiti. Noi dobbiamo difatti distinguere molto accuratamente fra sistemi e dottrine: intorno a questioni singole potevano benissimo esistere opinioni diverse, professate da maestri e seguite da intere scuole, che ne facevano i propri capisaldi, da cui ritraevano il carattere distintivo. La cosa del resto è naturale in sè, ed ha una riprova nella letteratura delle Upanishad, dove sono frequenti le menzioni di maestri famosi per le dottrine da essi elaborate ([2]): dottrine, e non sistemi, cioè teorie particolari su singoli argomenti, e non corpi di teorie insieme armonizzate in una costruzione metodica. Ora, non è impossibile che, mentre i sistemi che Kauṭilya menziona come già esistenti al suo tempo, si avviavano a essere riconosciuti come autonomi, già esistessero alcune delle dottrine che poi troviamo incorporate nel Nyâya e nel Vaiçeshika, e precisamente quelle che, essendo in antagonismo con i principi del Sâṃkhya del Vedânta o della Mîmâṃsâ ([3]), avevano avuto occasione di affermarsi nelle dispute in contraddittorio, così frequenti nell'India, e di cui molti fra i testi più antichi ci conservano il ricordo. Ma per una parte soprattutto dei due sistemi che noi studiamo hanno valore le considerazioni d'indole generale: vogliam dire, per la logica. Questa non può sorgere d'un tratto al principio della storia filosofica di un paese, ma si organizza e si individua in un sistema, solo quando lo svolgimento filosofico generale è arrivato a un grado assai alto di maturità, a quello stesso

([1]) Vedi le due citazioni dal Nîtisâra di Kâmandaki e da Madhusûdana Sarasvatî in Jacobi, *l. c.* p. 736.

([2]) Cfr. Deussen, *Allgem. Gesch.* I, 2², p. 20–21.

([3]) Il Bodas (T. S. *Introd.* p. 15–16) crede che la dottrina naiyâyika dell'*asatkâryavâda* (vedi P. II, cap. IX, § 5) sia anteriore al sorgere del Buddismo e della filosofia Sâṃkhya.

modo che si ha la grammatica quando la lingua è già formata [1]. Inoltre, nessuna filosofia può sussistere, se non è basata su argomentazioni rigorose e conseguenti e su di una dimostrazione logica dei suoi principi. L'arte del ragionare è perciò implicita in ogni filosofia; e i sistemi riconosciuti come tali nell'India al 4.° sec. a. C. dovevano avere per necessità questo fondamento logico. Noi non sappiamo se già a quel tempo la teoria della conoscenza fosse giunta allo sviluppo quasi scientifico che ricevette poi per opera del Nyâya e del Vaiçeshika e dei filosofi buddistici e jaina; ma per quanto riguarda le regole del ragionare — la logica, o almeno l'eristica, — esse già erano contenute *in nuce* nei sistemi allora esistenti, i quali altrimenti non avrebbero potuto essere chiamati filosofici nel senso che Kauṭilya dà a questa parola.

Della vita intellettuale dell'India, noi non conosciamo se non quello che ce ne dicono i monumenti letterari, i quali non ci rappresentano certo la storia del pensiero indiano in tutti i suoi aspetti: la società brahmanica, con uno spirito di adattamento e un'attitudine di assorbimento davvero mirabili, ha data la propria impronta alla produzione letteraria dell'India fino al Buddismo. Ci sfuggono così molti dei particolari di quel cozzo di idee e di quel cumulo di azioni e di reazioni che dovettero precedere lo stabilirsi definitivo dei primi sistemi filosofici; ma possiamo credere con fondata ragione che essi non abbiano ottenuto il loro riconoscimento senza prima passare per una lunga serie di dispute, di controversie, di polemiche. Già dicemmo che un filosofo era considerato come il fondatore di una nuova scuola solo quando fosse riuscito a sostenere i propri principi contro tutti gli oppositori in una pubblica discussione: così dobbiamo credere, per logica conseguenza, che fosse avvenuto anche per i sistemi esistenti al tempo di Kauṭilya. L'uso delle dispute pubbliche e dei contraddittòri, che rispondeva a un'abitudine connaturata nel popolo, è antichissimo nell'India e si è mantenuto per lunghissimo tempo:

---

[1] Anzi, la grammatica e la logica, considerate come scienze, non solo hanno affinità di sviluppo, ma sono quasi reciprocamente l'una la condizione dell'altra.

ne troviamo traccie nei testi dei Brâhmaṇa e delle Upanishad [1], mentre un' opera del 12.° sec. d. C. ci descrive minutamente le norme secondo cui deve svolgersi un pubblico dibattito [2]. Era quindi naturale che si stabilissero ben presto dei principi dialettici, delle regole logiche, in una parola, una specie di canone, sulle prime indefinito e informe, ma ammesso da tutti, perchè tutti inconsapevolmeute vi si attengono nel ragionare, e perchè il possederlo era indispensabile per riuscire vincitori. Riassumendo: due ragioni fanno credere che la logica già esistesse come patrimonio comune a tutte le scuole prima ancora del 4.° sec. a. C.: in primo luogo, l'esistenza di sistemi degni del nome di filosofici perchè fondati su l'indagine metodica; in secondo luogo, l' esistenza di consuetudini che non potevano non aver dato origine fin da tempo antico a un ricco fiorire dell'eristica. Una riprova è fornita, se non erro, dallo stesso Kauṭilya, il quale, nell'ultimo capitolo della sua opera (p. 424–429), trattando delle *tantrayukti* (concetti metodici, come traduce il Jacobi), usa termini e dà definizioni che hanno un'impronta logica e dialettica; alcuni anzi ritornano nella letteratura filosofica posteriore. Ad es. “ la comparazione *(upamâna)* è la dimostrazione di una cosa non veduta per mezzo di una cosa già vista „ [3]; “ per tesi dell' avversario *(pûrvapaksha)* s' intende un discorso *(vâkya)* che dev' essere ribattuto „; “ per replica *(uttarapaksha)* s' intende il discorso che confuta *il pûrvapaksha* „ [4]. Qui abbiamo accenni veramente ben chiari a concetti che vedremo poi comparire nei testi filosofici: e, sebbene si possa obbiettare che essi sono comuni anche ad altre scuole oltre al Nyâya e al Vaiçeshika, non si può tuttavia negare che siano per natura loro logici o almeno dialettici.

Concludendo: non è inverosimile che, prima ancora del 300 a. C., già esistessero nell' India i primi elementi di un canone dialettico e fors' anche di una teoria logica.

---

(1) Vedi ad es. Çatap. Brâhm. XI, 6, 2.

(2) P. N. T. A. cap. VIII.

(3) *pṛshṭenâdṛshṭasya sâdanam upamânam* (p. 426).

(4) *'dratisheddhavyaṃ vâkyaṃ pûrvapakshaḥ; tasya nirṇayanavâkyam uttarapakshaḥ* (p. 428).

§ 3. I due *çâstra* del Nyâya e del Vaiçeshika e i loro autori.

Da tutto quanto abbiamo esposto dal principio di questo capitolo, risulta evidente che gli aforismi di Gotama e di Kaṇâda rappresentano l' ultimo prodotto di un lungo periodo di elaborazione, e che questi due autori sono, non i fondatori, ma i codificatori del Nyâya e del Vaiçeshika. La biografia di Gotama e di Kaṇâda si può dire che non esista: si hanno solo dati leggendari, che sfuggono a ogni tentativo di identificazione storica, il che, del resto, appare già evidente dal fatto che tanto si è discusso su l'età delle opere che loro si attribuiscono. Quanto al primo, esso ci è noto con due denominazioni: l'una, Gotama (o Gautama), è nome gentilizio, e indica la famiglia a cui egli apparteneva; l'altra, Akshapâda, è un soprannome, variamente interpretato, poichè, secondo alcuni, vorrebbe dire " che tiene gli occhi *(aksha)* rivolti verso i piedi *(pâda)* " (1), secondo altri invece deriverebbe dal carattere particolare della sua filosofia, di fondare ogni nozione sui dati dei sensi (2). Lo stesso accade per il compilatore del V. D., che noi troviamo designato col nome gentilizio di Kâçyapa (3) e con un soprannome che significa " mangiatore di atomi " (allusione alla teoria atomica del Vaiçeshika), e che compare nelle forme Kaṇâda, Kaṇabhuksha, Kaṇabhuj (4). Secondo ci informa Bhîmâcârya, egli

---

(1) Così Handt, *Die atomist. Grundlage d. Vaiç-philos.* (Rostock 1900), p. 1, e Garbe, *Beiträge z. ind. Kulturgesch.* Berlin 1903) p. 38.

(2) Il nome di un organo, *aksha*, occhio, sarebbe usato per estensione a indicare tutti gli altri. Questa spiegazione del soprannome è alquanto forzata: vedi Bodas T. S. *Introd.* p. 26. Altri nomi sono ricordati in Nyâya K. p. 2: Akshacaraṇa, che corrisponde ad Akshapâda; Praçastapâda e Praçastacaraṇa, che sono allo stesso modo equivalenti. L' appellativo di Akshapâda passò anche nelle traduzioni cinesi e giapponesi, dove è reso invertendo i due termini del composto, con Socmock, come c' informa Sadajiro Sugiura (p. 21, n. 3), il quale aggiunge (*ibid.*) che gli scrittori cinesi e giapponesi mostrano di intenderlo come un vero soprannome.

(3) Per la prima volta in Pra. Bh. p. 200.

(4) Per un' altra versione su l'origine del nome vedi Pra. Bh. p. 2, l. 14 e sgg.: *Kaṇâdam iti tasya kâpotîṃ vṛttim anutishṭato rathyânipatitâṃs taṇḍulakaṇân âdâya pratyahaṃ kṛtâhâranimittâ saṃjñâ* ecc.

sarebbe vissuto nel Mithilese (1). Una leggenda racconta che egli si diede a così austere macerazioni, che lo stesso Mahâdeva gli apparve sotto forma di gufo *(ulûka)* e gli comunicò il sistema vaiçeshika (2), che perciò ebbe il nome di *aulûkya*, che appare già in autori di relativa antichità (3). Un saggio di nome Ulûka è menzionato nel MBh. (4), e un passo del Vâyupurâṇa (5) nomina Akshapâda, Kaṇâda e Ulûka come figli di Vyâsa; ma non è possibile trarre da ciò nessuna conclusione in rapporto all'autore del V. D., e nemmeno a quello del N. D. (6). Il fatto che Kaṇâda era un asceta, può servire a darci un'altra più plausibile spiegazione del suo nome, che significherebbe semplicemente " mangiatore di grani di riso ", che costituivano l'unico suo alimento, che egli andava cercando in elemosina dalle donne: così almeno ci informano fonti cinesi e giapponesi, dalle quali apprendiamo che " egli viveva nei monti come una scimmia, di cui aveva anche l'estrema bruttezza " (7). In conclusione, possiamo dire che degli autori del N. D. e del V. D. non conosciamo neppure il vero nome, poichè i due con cui ciascuno di essi ci è noto sono, l'uno il nome di famiglia e l'altro un soprannome. La cosa del resto poco ci importa: chi studia la produzione intellettuale dell'India, deve sovente adattarsi alla mentalità del popolo indiano, per il quale la persona di chi scrisse un'opera passa in seconda linea, per lasciare il posto alla realtà effettiva e permanente di cui egli fu l'artefice, all'opera stessa, che sola vale ad accrescere il nostro patrimonio d'idee e di nozioni.

---

(1) *Mithilâdeçe tasya nivâsasthânam* Nyâya K. p. 2.

(2) Pra. Bh. in fine, p. 329.

(3) N. V. p. 168, l. 18.

(4) Pra. Bh., *Vijñâpana*, p. 7 nota 2.

(5) *Pûrvakhaṇḍa* cap. 26, v. 203 (cfr. *ibid.* p. 10).

(6) " Delle molte persone che nel MBh. portano il nome di Gotama o Gautama, nessuna appare in chiaro rapporto con la filosofia, e il nome di Kaṇâda non è neppur menzionato ". Holtzmann, *Das MBh. und seine Theile*, IV, p. 110.

(7) Sadajiro Sugiura p. 14, n. 2 e 3. Egli poi dice (*ibid.*) che " era chiamato anche Aulûkya (una specie di scimmia) ": notizie di cui lasciamo a lui tutta la responsabilità.

E qui sarebbe il luogo di intrattenerci a lungo sugli aforismi del Nyâya e del Vaiçeshika; ma poichè di essi trattiamo in moltissimi luoghi del nostro libro, noi ci accontentiamo per ora di descrivere come la materia vi è ripartita, e di aggiungere poche osservazioni indispensabili. Il Nyâya Darçana di Gotama è formato di cinque libri *(adhyâya)* o capitoli che dir si vogliano, suddivisi ciascuno in due " letture giornaliere " *(âhnika)* (1). La materia vi è così disposta: I, 1 contiene le definizioni delle prime nove categorie, cominciando da quella di " mezzo di conoscenza, e in I, 2 sono definite le rimanenti, cominciando da quella chiamata " discussione " *(vâda)*. Nella prima lettura del libro II, Gotama esamina il " dubbio " (*saṃçaya*), espone e discute i quattro mezzi di conoscenza (*pramâṇa*) e confuta le obbiezioni che si possono sollevare contro la loro validità; nella seconda, dimostra che l'evidenza intuitiva ecc. rientrano nei quattro mezzi di conoscenza, e che altri non ne esistono all'infuori di questi. Nella prima lettura del libro III tratta dell'anima, del corpo, dei sensi e dei loro oggetti; nella seconda, della conoscenza e del *manas*. Nel quarto libro discorre, nella prima lettura, della volizione, degli errori (*dosha*), della trasmigrazione, del frutto buono o cattivo delle azioni umane, del dolore e della liberazione finale; nella seconda, ricerca la causa dell'errore e tratta la teoria del composto e delle sue parti. Nel quinto libro infine espone la teoria delle obbiezioni insussistenti

---

(1) Ho seguita l'edizione di Calcutta (B. I.) 1865, *The Nyáya Darçana with the commentary of Vátsyáyana*, edited by Pandita Jayanârâyaṇa Tarkapanchânana. Di traduzioni, si ha quella inglese (incompleta) del Ballantyne, che comprende i *sûtra* di Gotama con estratti del commento di Viçvanâtha (in tre parti, Allahabad 1850. 1853. 1854): mi è stata inaccessibile. Una traduzione tedesca del primo libro e di parte del secondo, tanto dei *sûtra* quanto del commento di Vâtsyâyana, ha compiuta ma non pubblicata il Deussen, com'egli ci informa (*Allgem. Gesch.* I 3, p. 364): qualche scarso saggio ne ha incorporato nel suo capitolo sul Nyâya (*ibid.* p. 365 e sgg.).

(2) Per questa analisi, cfr. S. D. S. p. 92. I singoli punti sono trattati al loro luogo nel seguito del nostro libro; lo stesso dicasi per il V. D.: risparmio perciò inutili rimandi particolari.

(*jâti*), nella prima lettura, e dei punti deboli (*nigrasthâna*), nella seconda [2]. Il Vaiçeshika Darçana [1] è formato di dieci libri, divisi anch'essi in due letture ciascuno. Nel libro I, lett. 1.ª, Kaṇâda tratta delle tre categorie di sostanza, qualità e moto, e nella seconda lettura, delle due categorie di generalità e particolarità; nel secondo libro parla delle cinque sostanze terra acqua fuoco aria ed etere (1.ª lettura) e dello spazio e del tempo, che sono pure sostanze (2.ª lettura). Il terzo libro è dedicato agli oggetti dei sensi e alla dimostrazione dell'esistenza dell'anima e del *manas*, con qualche accenno alla teoria dell'illazione; il quarto, contiene elementi della teoria atomica, tratta delle condizioni di percepibilità delle qualità e discorre per disteso del " corpo ", cioè di una delle forme che possono assumere le sostanze. Il libro quinto è dedicato soprattutto alla categoria di moto, e il sesto tratta di argomenti d'indole religiosa: il merito e il demerito del dare e ricever doni ecc., e i doveri inerenti ai quattro periodi della vita religiosa. Il libro settimo tratta della categoria di qualità, della teoria atomica, dell'anima e della categoria dell'inerenza; l'ottavo e il nono sono dedicati principalmente alla percezione e all'illazione, e, nel decimo, la parte più importante è quella che discorre della causalità [2].

Da questa succinta analisi dei due *çâstra*, appare già evidente la diversità dei due sistemi, diversità che sarà più chiara dopo le brevi osservazioni che ora aggiungiamo. Il nucleo essenziale del N. D. è costituito dalle sedici categorie (*padârtha*), le quali sono, non concetti generalissimi sotto i quali si può ridurre ogni idea e ogni cosa esistente, ma piuttosto uno schema di canone logico.

---

[1] Due edizioni principali: l'una fornita dei due commenti di Çankara Miçra e di Jayanârâyaṇa Tarkapancânana, Calcutta 1861; l'altra di Candrakânta Tarkâlaṃkâra, con commento dell'editore stesso, Calcutta 1887. Solo la prima mi è stata accessibile, con mio grande rincrescimento. — Traduzioni: due, con estratti dal V. S. Up. e dalla V. S. V.: la prima, tedesca, del Röer (ZDMG. XXI-XXII) e la seconda, inglese, del Gough (Benares 1873): ambedue non eccellenti.

[2] Il riassunto di Mâdhava, S. D. S. p. 86, è assai inesatto e incompiuto.

Anzi, non tutte possono considerarsi come logiche: tali sono, a rigore, soltanto le prime nove (il mezzo di conoscenza, il dubbio, il motivo, l'esempio, il principio, i membri del sillogismo, la riduzione all'assurdo e la determinazione), mentre le sette rimanenti (discussione, diatriba, discorso cavilloso, ragione fallace, travisamento, obbiezione insussistente e punto debole) sono puramente dialettiche. Di questo pare che lo stesso Gotama sia stato consapevole, distribuendo nelle due letture del primo libro i due gruppi di categorie così come noi li abbiamo ora esposti. Il mezzo di conoscenza comprende la percezione, l'illazione, la comparazione e la parola, mentre tutto ciò che forma oggetto di conoscenza rientra nella seconda categoria, quella del conoscibile. Le altre sette categorie logiche si possono considerare quasi come un disegno a grandi linee del movente, dell'applicazione tecnica e del risultato finale del mezzo di prova che consiste nell'illazione. Di argomenti puramente metafisici, non si può certo dire che Gotama non si occupi; ma li mette in seconda linea: ciò che a lui preme, è di insegnare, non già che cosa siano in sè gli oggetti della nostra conoscenza, ma sibbene il modo come noi li conosciamo. Di qui l'indirizzo metodico del sistema, che vuol dare le norme per la ricerca obbiettiva e quasi direi scientifica; di qui anche la parte assai ragguardevole fatta alla dialettica e all'eristica, non tanto, forse, per insegnare il modo di vincere a tutti i costi nella disputa, quanto piuttosto per far conoscere le insidie dei discorsi tendenziosi che non si propongono per unico fine la ricerca spassionata del vero. Non bisogna credere tuttavia che la speculazione sia bandita dal N. D.: in più di un luogo, troviamo svolte teorie puramente filosofiche: la dottrina degli atomi (IV, 2, 4–25), l'attività di Dio (IV, 1, 19–21), la teoria della causalità (IV, 1, 22-54). — Del tutto diversa invece è la concezione fondamentale del V. D. Kaṇâda contempla il mondo dei fenomeni e delle idee per ricondurre gli uni e le altre ai concetti generalissimi che esauriscono la classificazione di tutto ciò che esiste. Abbiamo così le sei categorie, di cui le prime tre, sostanza qualità e moto, esistono realmente negli oggetti, mentre le altre tre, generalità particolarità e inerenza, hanno un valore più che altro nozionale, per quanto concepite realisticamente.

Dato un simile punto di partenza, il sistema doveva assumere un aspetto del tutto opposto a quello del Nyâya, e ciò che in questo è la parte prevalente, doveva divenire nel Vaiçeshika la parte secondaria, o, almeno, subordinarsi a una categoria. Perciò la logica, e anche la teoria della conoscenza, finiranno per ricadere sotto la categoria di qualità, perchè ogni conoscenza è qualità dell'anima. Ciò non toglie tuttavia che la logica non abbia raggiunto nel Vaiçeshika uno sviluppo ragguardevole: anzi, dal punto di vista teorico, in questo sistema essa ci si presenta in uno stadio forse più avanzato che nel Nyâya (1). La ragione di ciò sta nell'indirizzo più schiettamente filosofico del Vaiçeshika e nel suo acutissimo spirito di analisi, che tanto contribuì a formarlo e ad evolverlo. Poichè la diversità di svolgimento dei due sistemi nel periodo immediatamente susseguente alla compilazione dei *çâstra*, trova appunto la sua spiegazione prima nella diversità iniziale che intercede fra essi: gli aforismi di Gotama ci appaiono come un edificio già formato e compiuto, come un canone di cui i precetti, una volta fissati, acquistano un valore durevole; il sistema di Kaṇâda invece sarà ancora per parecchio tempo in un continuo divenire. Per convincersi di ciò, basta confrontare, da una parte, gli aforismi di Gotama con il commento di Vâtsyâyana, dall'altra, gli aforismi di Kaṇâda con il testo di Praçastapâda, che vuol esserne il commento. È verissimo che i due esegeti sono vissuti in età diverse, ma non è men vero che il Vaiçeshika di Praçastapâda ha subito una rielaborazione senza confronto più profonda di quella che il Nyâya non abbia avuta da Vâtsyâyana.

Da questo nostro rapido riassunto si può vedere come i due sistemi, appunto perchè l'uno di essi dava una parte prevalente alla ricerca speculativa e l'altro al metodo logico, fossero destinati a fondersi e a completarsi reciprocamente. Gli scambi, del resto, avevano già cominciato al tempo in cui i due *çâstra* furono composti: ad es. V. D. III, 2, 4, e N. D. I, 1, 10 trattano ambedue delle prove che attestano l'esistenza dell'anima o dell'Io (*âtman*), e la

(1) Vedi Parte II, cap. XVI.

coincidenza quasi letterale fra l'aforisma di Gotama e una parte di quello di Kaṇâda (1), fa supporre al Bodas (2) che il secondo sia un'amplificazione del primo: e, se anche volessimo ammettere il contrario, cioè che Gotama riassume Kaṇâda, è sempre indubitabile che la coincidenza non può essere fortuita. Così V. D. III, 1, 17, va messo in rapporto con N. D. I, 2, 46 (3). Inoltre, la definizione che Gotama dà del *pratitantrasiddhânta* come di " un principio ammesso da un sistema affine ma non ammesso dagli altri sistemi " (4) mostra che il caso di due sistemi che si completassero a vicenda era contemplato e riconosciuto come normale; e Vâtsyâyana, sebbene commentando quell' aforisma citi solo esempi tratti dal Sâṃkhya e dal Yoga, tuttavia altrove allude chiaramente al Vaiçeshika, come al sistema che serve di naturale complemento al Nyâya, " perchè (*iti*) si deve intendere come accettata una dottrina d'un altro sistema, quando essa non sia (espressamente) respinta (5). Si potrebbe osservare che, essendo Vâtsyâyana posteriore di parecchio tempo alla redazione dei due *çâstra*, gli scambi fra le due scuole potevano essere la conseguenza della loro evoluzione storica; e che d'altra parte gli scambi e le coincidenze fra le due raccolte di aforismi potrebbero indurci a pensare che l'una è anteriore all'altra. Vedemmo già (pag. 6) che il Bodas si è posta la questione e ha tentato di risolverla supponendo due redazioni dei *sûtra* di Kaṇâda. A me non sembra necessario ricorrere a questa ipotesi. Come già abbiamo visto, i *çâstra* rappresentano, non l'opera di pensatori isolati che creano, ma piuttosto il riassunto del lavoro d'indagine e di speculazione di tutto un lungo periodo, nel quale i sistemi si formarono, si contrastarono e si adattarono, sia nell'interno delle scuole, sia nelle discussioni in pubblico. La compe-

---

(1) V. D. III, 2, 4: *prâṇâpânanimeshonmeshajîvanamanogatîndriyântaravikârâḥ sukhaduḥkhecchâdveshaprayatnâç câtmano lingâni.* E N. D. I, 1, 10: *icchâdveshaprayatnasukhaduḥkhajñânâny âtmano lingam iti.*

(2) T. S. *Introd.* p. 21.

(3) Vedi Bodas T. S. *Introd.* p. 21.

(4) N. D. I, 1, 29; cfr. Parte II, cap. XV.

(5) N. Bh. I, 1, 4 (p. 13).

netrazione del Nyâya e del Vaiçeshika può quindi essere cominciata nel periodo anteriore alla redazione dei *çâstra*, di cui gli autori non fecero che accettarla e registrarla [1]. Una riprova, di cui il valore non mi sembra trascurabile, ci è data da un testo che appunto risale a un'età anteriore al 3° sec. d. C., e, quindi, al periodo in cui le due raccolte di aforismi furono composte. La Caraka-saṃhitâ [2], esponendo un breve riassunto del Nyâya a uso del medico, enumera, insieme con molte delle partizioni logiche e dialettiche del Nyâya, anche le sei categorie del Vaiçeshika, sostanza, qualità, moto, generalità, particolarità e inerenza: [3] e si noti che poco dopo [4] l'autore, trattando e definendo a uno a uno i concetti espressi l'uno di seguito all'altro, su queste sei categorie non si sofferma perchè ne ha già parlato altrove, [5] la qual cosa significa, se non erro, che, nonostante la trattazione particolare fattane in altro punto del suo libro, egli, menzionando concetti propri del Nyâya, sente il bisogno di aggiungervi anche le sei categorie del Vaiçeshika.

§ 4. Vâtsyâyana e Praçastapâda.

Gli scambi fra i due sistemi diventano più intensi nell'età che sussegue immediatamente alla redazione dei *çâstra*, e ci sono testimoniate dai due più antichi commentatori, Vâtsyâyana e Praça-

---

(1) Perciò le coincidenze di frase fra aforismi delle due scuole potranno servirci per arguirne la precedenza, non di un sistema, ma di un *çástra*. Ma anche per questo punto è lecito chiedersi se non si tratti di principi che, nel periodo anteriore alla redazione dei *çástra* stessi, avevano assunto una forma press'a poco fissa e precisa, per modo, insomma, da rappresentare come la conclusione definitiva di una discussione che si ritiene esaurita, e di cui i risultati, riassunti in una formula ormai sostanzialmente invariabile, non sono più messi in dubbio.

(2) Secondo fonti cinesi, Caraka sarebbe stato il medico privato del re Kanishka (circa il 100 d. C.): Jolly, *Medizin* (Grundriss, I 10) p. 11.

(3) Caraka S. III, 8, 24.

(4) *ibid.* III, 8, 26.

(5) *ibid.* I, 1, 43 e sgg.: cfr. I, 1, 63.

stapâda [1]: le citazioni addotte nelle pagine precedenti e disseminate lungo il corso di tutto il nostro libro, ci esimono dall'insistere nella dimostrazione di questo fatto. Si andava così accentuando quel processo di integrazione reciproca fra il Nyâya e il Vaiçeshika, che doveva produrre come ultimo risultato il sincretismo, ma che fu preceduto da due fasi ben distinte: nella prima, i due sistemi procedono separati, nonostante la loro affinità e gli scambi reciproci; nella seconda, le divergenze su singoli argomenti o su questioni particolari si delineano con maggiore precisione, la qual cosa, come diremo meglio in seguito, fu piuttosto di aiuto che di ostacolo alla loro fusione definitiva.

Come per gli autori dei *çâstra*, così per i loro due più antichi commentatori, ci mancano informazioni biografiche precise e dati cronologici diretti. Vâtsyâyana è nome gentilizio, e lo scrittore che esso designa si chiamò Pakshilasvâmin. Intorno all'età in cui visse, noi possiamo solo fare delle induzioni, abbastanza sicure tuttavia, grazie alla tradizione letteraria buddistica. Noi abbiamo già toccata la questione per incidenza trattando dell'età degli aforismi di Gotama [2]; ma non sarà inopportuno raccogliere di nuovo qui tutti i dati essenziali riguardanti il suo più antico commentatore. Contro Vâtsyâyana scrisse il filosofo buddista Dignâga, al quale rispose, non Vâtsyâyana stesso, ma l'Uddyotakara (Bhâradvâja), nel secolo 6°. Vâtsyâyana deve per conseguenza essere anteriore a Dignâga, e, poichè questi è vissuto, al più tardi, intorno al 500 d. C. [3], Vâtsyâyana alla sua volta dev'essere probabilmente anteriore a quest'epoca almeno di qualche anno. D'altra parte, sebbene sia stato preceduto da altri commentatori, tuttavia egli si attiene con molta fedeltà alla dottrina professata negli aforismi di Gotama, e non ci rappresenta un progresso molto notevole in confronto al codificatore del Nyâya: possiamo quindi supporre che egli sia separato da Gotama da uno spazio di tempo che, se è sufficiente perchè

---

(1) Se, e fino a che punto Pracastapâda possa dirsi commentatore di Kaṇâda, vedremo fra poco.

(2) Vedi p. 9–10 e p. 14.

(3) Sull'età di Dignâga vedi *infra*.

questi gli appaia venerabile per antichità, non ha tuttavia permesso che la dottrina primitiva, fedelmente tramandata nelle scuole, si alterasse profondamente. Ammettendo il principio del 300 d. C. come data non improbabile della redazione del N. D., possiamo collocare Vâtsyâyana sul principio, piuttosto che sulla fine del 400, e farlo così rientrare nel periodo dal 200 al 450 d. C., in cui, come pure ammette il Jacobi (1), sarebbero vissuti alcuni dei più antichi commentatori di due dei sistemi filosofici dell'India, il Nyâya e il Vedânta.

Quanto a Praçastapâda, uguale mancanza di dati biografici, e incertezza ancor maggiore intorno all'età in cui sarabbe vissuto. Il commentatore più antico di Praçastapâda appartiene alla fine del secolo X; ma il nostro autore dev'essere vissuto molto prima, per il fatto che Çankara nel suo commento agli aforismi di Bâdarâyaṇa, nel confutare le opinioni del Vaiçeshika, pare che si riferisca alla forma che il sistema ha assunta nel testo di Praçastapâda, piuttosto che agli aforismi di Kaṇâda (2). Ora, Çankara visse intorno al 700 o all'800 d. C., e probabilmente più verso l'800 che verso il 700: quindi, verso la fine dell'8° secolo. Ciò basterebbe per autorizzarci a mettere Praçastapâda al principio del 700 d. C.; ma non è improbabile che sia molto più antico. Il Bodas (3) c'informa che un commentatore di Çankara afferma che un particolare punto della dottrina Vaiçeshika criticato da Çankara è conforme alla scuola più antica del Vaiçeshika, e opposto alla teoria sostenuta in proposito nel commento (*Bhâshya*), di Râvaṇa, e che il punto in questione si trova esposto, in quella data forma, precisamente nell'opera di Praçastapâda. Sempre secondo il Bodas, Râvaṇa (di cui del resto non ci è pervenuta nessun'opera) sarebbe un autore di grande antichità, e per conseguenza Praçastapâda dovrebbe riportarsi ancor più addietro. Anche senza ammmettere che questo Râvaṇa (di cui il *Bhâshya* può essere, a parere del cri-

(1) *Dates*, p. 29.

(2) Per altri particolari, vedi Bodas, T. S. *Introd.* pag. 33; cfr. anche il *vijñâpana* dall'ediz. del Pra. Bh., *passim.*

(3) T. S. *Introd.* p. 33.

tico indiano, un commento o a Kaṇâda o a Praçastapâda) sia vissuto in tempi molto antichi, noi possiamo tuttavia ritenere che Praçastapâda sia vissuto parecchi decenni prima di Çankara, quanti dovettero bastare perchè la tradizione esegetica si modificasse e la dottrina del sistema subisse cambiamenti degni di nota. Noi quindi possiamo, già per questi dati, collocare il nostro autore al più tardi intorno al principio del 7° secolo d. C. Ma vi sono fondate ragioni per crederlo di molto più antico. L'Uddyotakara (Bhâradvâja), vissuto nel 6° secolo d. C., si riferisce in più di un luogo a teorie del Vaiçeshika nella forma con cui esse compaiono nell'opera di Praçastapâda [1], che per conseguenza deve collocarsi al più tardi al principio del 6° secolo.

Ad ogni modo, sembra indubitabile che Praçastapâda sia più moderno di Vâtsyâyana, soprattutto perchè, mentre quest'ultimo ci rappresenta una tradizione ancora fedele all'insegnamento della scuola di Gotama, il primo invece ci dà nella sua opera una vera rielaborazione del sistema vaiçeshika. Praçastapâda ha chiamato il suo libro " commento „ (*Bhâshya*), appellativo che in realtà non gli si adatta troppo, se per commento si deve intendere un'opera di illustrazione a un altro testo di cui segue l'ordine e la disposizione [2]. Ora, il Praçastabhâshya [3], in quanto commento, non può che riferirsi agli aforismi di Kaṇâda. Ma questi, non solo non sono riprodotti nell'opera, nè indicati per mezzo dei *pratîka*, riportando la

---

[1] Così per la teoria atomica, cfr. Pra. Bh. p. 27 e N. V. p. 448 (Jacobi, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, 201); e per la teoria logica, le parole del Jacobi *(Ind. Log.*, p. 484), secondo il quale Bhâradvâja, non solo respinge gli assalti dei Buddisti a Vâtsyâyana, ma " viene anche a patti con teorie divergenti dei Vaiçeshika (di Praçastapâda) „.

[2] Vedi a questo proposito la disquisizione di Vindhyeçvarî Prasâda Dvivedin nel *vijñâpana* alla sua ediz. del Pra. Bh. p. 15 e sgg.

[3] *The Bhâshya of Praçastapâda together with Nyâyakandalî of Çrîdhara,* edited by Vindhyeçvarî Prasâda Dvivedin, Benares 1895 (Vizianag. S. S. N.° 6). Un'altra edizione, che contiene una lunga e importante prefazione, il testo nudo degli aforismi di Kaṇâda, il

parola o le sillabe iniziali di ogni *sûtra*, com'è l'uso in molti dei commenti veri e propri, ma non hanno neppure contribuito a determinare la disposizione della materia. In realtà, il V. D. e il Pra. Bh. costituiscono due opere distinte ed indipendenti. Il sistema vaiçeshika non ricevette da Kaṇâda la sua forma definitiva, e l'ordinamento dei *sûtra* non pare nè troppo metodico nè troppo coerente: il Bodas dice che il V. D. " ha l'aspetto di un affastellamento sconnesso di note critiche sui principali argomenti filosofici del giorno „ (1). La frase è esagerata: ma certo, mentre il sistema di Gotama si mostra finito nelle sue parti e delineato secondo un piano sistematico, in quello di Kaṇâda invece non si può facilmente ritrovare il filo conduttore e la linea direttiva. Questa è forse la ragione per cui i commenti agli aforismi si sono composti in età tardiva, quando il sistema aveva già avuta la sua elaborazione definitiva. Il che a sua volta ha prodotto un fenomeno caratteristico della letteratura esegetica del Vaiçeshika: la tendenza a ritrovare nel testo di Kaṇâda le dottrine che sono il prodotto di un'epoca posteriore a lui, e quindi gli sforzi sofistici e cavillosi per trarre i *sûtra* a un significato che spesso non hanno.

Il Vaiçeshika dunque, negli aforismi di Kaṇâda, è un sistema ancora in via di formazione. Invece, nell'opera di Praçastapâda, esso si presenta ormai fissato nelle sue linee generali e costituito in quella forma che sarà considerata come sua propria anche nel seguito. La teoria fondamentale del Vaiçeshika consiste nel sostenere che ogni essere e ogni idea rientrano in una delle sei (o sette) categorie, che da sole bastano ad esaurire l'esame di tutto l'universo sensibile e ultrasensibile. Quindi, lo schema naturale secondo il quale doveva disporsi il sistema, erano appunto queste categorie. Tale ordinamento, che è la conseguenza logica inevitabile del punto

---

Pra. Bh. e il commento a esso di Udayana (la Kiraṇâvalî), cominciò a uscire a Benares per cura di Vindhyeçvarî Prasâda Dube, ma non è giunta oltre il secondo fascicolo (Benares S. S. N.° 15 e 50), Benares 1885, 1897. Del Pra. Bh. ho già avviata una traduzione, che conterrà anche tutte le concordanze con i testi sincretistici di cui mi servo nella seconda parte di questo volume.

(1) Bodas T. S. *Introd.* p. 30.

di vista proprio del Vaiçeshika, noi lo troviamo per la prima volta in Praçastapâda. Egli comincia con l'enunciare le sei categorie e con l'esporne, in un capitolo che potremmo dire di introduzione generale, dapprima le definizioni e le suddivisioni, e poscia le differenze e le somiglianze, con particolare riguardo alla prima categoria, quella di sostanza (p. 1-15; 16-27). Dopo di ciò, passa alla trattazione sistematica di ogni singola categoria con tutte le sue suddivisioni, per modo che il libro potrebbe ripartirsi agevolmente in tanti capitoli quante sono le categorie, e ogni capitolo in tanti paragrafi quante sono le suddivisioni di ogni categoria [1]. In questo modo, tutto risulta disposto sistematicamente, e ogni argomento particolare trova di per sè la sua collocazione naturale: così ad es., poichè la conoscenza (*buddhi*) è considerata come una qualità dell'anima (*âtman*), tutta l'intera teoria della conoscenza (la verità e l'errore; la percezione e l'illazione) è trattata nel capitolo delle qualità, al paragrafo della conoscenza. Questo schema rimarrà anche nel seguito pressochè invariato, e noi vedremo che è adottato da parecchi dei nostri testi sincretistici. Come nella disposizione della materia, così pure nel contenuto intrinseco, il Pra. Bh. si distingue notevolmente dal V. D.: alcune delle dottrine che passano per caratteristiche del Vaiçeshika e che lo differenziano recisamente sia dagli altri sistemi sia dal sistema affine del Nyâya, sono soltanto accennate nei *sûtra* di Kaṇâda, mentre ricevono da Praçastapâda un'ampia trattazione; e altri punti (ad es. la teoria logica) che, essendo elementi costitutivi del sistema, sono svolti da ambedue gli autori, compaiono in Praçastapâda in una forma più completa e più matura. L'indipendenza del Pra. Bh. dal V. D. [2] appare evidente da un esame dei due indici premessi all'edizione

---

[1] È l'ordine a cui, nei limiti del possibile, mi sono attenuto io pure nella seconda parte di questo libro, di cui i primi otto capitoli sono ispirati alla partizione sistematica del Pra. Bh.

[2] Osservo, a scanso di equivoci, che per indipendenza dobbiamo intendere, non una voluta trascuranza degli aforismi di Kaṇâda, ma la rielaborazione e il riordinamento personale della materia ivi contenuta: ciò risulta del resto da tutta la nostra discussione.

di Benares del Pra. Bh., nel primo dei quali si danno le concordanze fra i due testi, e nel secondo l'elenco degli aforismi di Kaṇâda che non sono trattati da Praçastapâda: si vede così che alcuni passi di quest'ultimo non hanno riscontri precisi nel V. D. e che, di più che quaranta aforismi, non si trova il corrispondente nell'opera di Praçastapâda. Quest'ultimo fatto ha indotto il Bodas a supporre che questi aforismi fossero ignorati da Praçastapâda perchè mancanti al testo originario di Kaṇâda; e il critico indiano aggiunge che essi si riferiscono tutti a punti che paiono aggiunte tardive al sistema (1). Da un punto di vista generalissimo, la supposizione del Bodas non è inverosimile: le interpolazioni nei *çâstra* erano rese facili dalla stessa forma aforistica, dal modo saltuario di trattare la materia e dalla scarsa coesione che intercedeva fra le varie parti (2), condizioni queste, che si riscontrano fin troppo nel testo di Kaṇâda. Tuttavia, non so se dalle divergenze fra il Pra. Bh. e il V. D. si possa trarre la conclusione che il testo degli aforismi conosciuto da Praçastapâda era del tutto diverso da quello che è pervenuto fino a noi. E ciò per due ragioni. Anzitutto, come abbiamo detto, il Pra. Bh. non è un vero commento, ma un manuale di filosofia vaiçeshika concepito secondo un piano del tutto diverso da quello del V. D., tanto è vero che l'autore, nel verso augurale con cui apre la sua opera, lo chiama un 'compendio' *(saṃgraha)* (3), e nella chiusa, un 'commentario *(bhâshya)* intorno alle sei categorie'. In secondo luogo, le differenze possono spiegarsi con la naturale evoluzione del sistema, che, ancora mal definito in Kaṇâda, assume forma precisa in Praçastapâda. Un valore probante per la teoria del Bodas avrebbero dei passi del Pra. Bh. in cui si facesse esplicita menzione di teorie attribuite a Kaṇâda in una forma diversa da quella con cui ci appaiono nei *sûtra*. L'apparenza di un caso di tal fatta l'abbiamo nel passo (p. 200) del Pra. Bh. ove si attribuisce a Kaṇâda una triplice partizione della ragione speciosa *(hetvâbhâsa)*,

---

(1) T. S. *Introd.*, p. 21-22.

(2) Cfr. a questo proposito, Jacobi, *Dates* p. 2., e Bodas T. S. *Introd.* p. 22.

(3) Pra. Bh. p. 1: *padârthadharmasaṃgrahaḥ*.

mentre negli aforismi se ne menzionano due sole varietà [1]. Ma anche qui è assai difficile decidere se si tratti di una reale divergenza di teorie, o non piuttosto di pura e semplice corruttela di testi.

Ad ogni modo, non è possibile risolvere qui tale questione, che richiede uno studio a sè, e di cui potremo in altra occasione occuparci di proposito: per ora basti l'avervi accennato. A noi importava di mettere in chiaro che nella storia del Vaiçeshika, il testo di Praçastapâda è il primo che ci dia il sistema nella forma con cui sarà, in certo modo, ufficialmente riconosciuto nella letteratura filosofica dei secoli seguenti.

§ 5.

La logica buddistica e giaínica fino a circa la metà del sesto secolo.

Al principio del sesto secolo d. C., — chè tale è il tempo a cui siamo pervenuti in questo nostro tentativo di rassegna storica del Nyâya e del Vaiçeshika —, la letteratura filosofica dei Buddisti e dei Jaina ha dato già dei prodotti ragguardevoli, e noi non possiamo esimerci dal parlarne, per gli stretti rapporti che essa ha con i due sistemi di cui principalmente ci occupiamo. Lasciando in disparte la teoria atomica, di cui facciamo cenno altrove [2], noi qui prenderemo in considerazione soprattutto l'epistemologia e la logica, che, del resto, sono gli elementi essenziali e prevalenti delle opere filosofiche tanto dei Buddisti quanto dei Jaina.

I primi cenni a elementi di logica presso i Jaina, si possono rintracciare nel Canone [3], ma commisti al vasto materiale religioso e leggendario. Del resto, non è possibile trarne delle conclusioni molto sicure, perchè il Canone jainico ebbe la sua redazione defini-

---

(1) Vedi P. II. cap. XIV, § 7.
(2) P. II, cap. II, § 7.
(3) Vedi qualche notizia in S. C. Vidyâbhûshaṇa, *Mediaev. Log.*, p. 3 e sgg.

tiva solo nel 454 d. C. ([1]): quindi, pur ammettendo che i testi, quali oggi li possediamo, riproducano fedelmente la forma in cui furono codificati in quell'epoca, è sempre difficile accertare se questa stessa forma alla sua volta risponda a quella in cui furono primieramente composti.

Fra i testi extra-canonici che contengono accenni alla teoria della conoscenza, va annoverato come uno dei più antichi il Tattvârthâdhigama Sûtra di Umâsvâti ([2]). Questo autore, secondo le ricerche del Jacobi ([3]), visse certo prima del 6° secolo d. C.: ma non è escluso che l'epoca della sua vita sia da collocarsi circa il 300 ([4]). Nella sua opera, che è una succinta esposizione della dogmatica giainica, troviamo la nozione distinta in due specie: immediata *(pratyaksha)* e mediata *(paroksha)*, e ognuna di queste alla sua volta in altre suddivisioni. Occorre tuttavia notare che questi termini vanno intesi in un senso tutto particolare: nozione immediata è quella che si ottiene senza il concorso di nessuna circostanza esteriore, e comprende perciò l'onniscienza e qualunque conoscenza ottenuta con mezzi che trascendono il processo comune; mediata invece è quella che si ottiene con qualsivoglia mezzo sussidiario, come ad es. gli organi sensori, l'insegnamento orale, e simili. In questo modo, anche la percezione, che vale per gli altri sistemi come la conoscenza diretta *(pratyaksha)* per eccellenza, ricade nel dominio della conoscenza indiretta *(paroksha)*. Simile concezione è antica, e ha un'origine e un'autorità canoniche: perciò fu mantenuta dai tratta-

---

([1]) Vedi Jacobi, Kalpasûtra, p. 15. Secondo un'antica tradizione ivi riportata (p. 118), prima d'allora l'insegnamento era presso i Jaina solo orale, e la legge era tramandata a voce da maestro a scolare.

([2]) *Tattvârthâdhigama by Umâsvâti being in the original Sanskrit with the bhâshya by the author himself* edited by Mody Keshavlal Premchand, Calcutta (B. I.) 1903-5. Una traduzione del *sûtra* con estratti da commenti e note illustrative pubblicò in tedesco H. Jacobi, con l'usata maestria (ZDMG.LX), sotto il titolo *Eine Jaina Dogmatik.*

([3]) *Eine Jaina Dogmatik,* ZDMG. LX, p. 288-89.

([4]) Per altri dati del tutto diversi, ma non attendibili, vedi S. C. Vidyâbhûshaṇa, *op. cit.* p. 8-9.

tisti Jaina, che si trovarono sovente imbarazzati a metterla d'accordo con i risultati dell'indagine scientifica del Nyâya [1]. Un altro punto, trattato pure da Umâsvâti, merita di essere qui menzionato, perchè ha grande importanza nella filosofia dei Jaina: vogliamo dire, la teoria dei *naya*. L'essere, secondo i Jaina, non è uno, ma complesso, e quindi noi possiamo considerarne ed esprimerne la natura collocandoci da vari punti di vista, e seguendo diversi metodi *(naya)* di esame e di esposizione, a seconda che ne consideriamo un attributo piuttosto che un altro [2]. Connessa intimamente con questa teoria è l'altra che i Jaina chiamano *syâdvâda* [3], vocabolo che, tradotto alla lettera, significa " teoria del 'può essere' ", cioè, teoria dell'indeterminatezza dell'essere. Ogni oggetto esistente passa per tre stadi, produzione, durata e distruzione, che divengono così i tre caratteri che definiscono l'essere, la natura del quale è quindi intrinsecamente contraddittoria, o, almeno, relativa. Per conseguenza, ogni affermazione metafisica è vera solo per un lato, e non esclude che sia vera l'affermazione opposta, basata su di un punto di vista contrario. La teoria dei *naya* e il *syâdvâda* si compiono a vicenda: la prima è analitica, perchè considera un particolare attributo di un oggetto; il secondo è sintetico, perchè considera l'oggetto nel suo complesso. Le due teorie ne costituiscono, in sostanza, una sola, che forma la base teoretica del Jainismo, e che si contrappone alle due teorie estreme della permanenza e della transitorietà dell'essere, proprie, la prima dei Vedantisti, la seconda dei Buddisti. Il Jainismo trae da essa quel suo carattere così peculiare di criticismo, a cui deve un magnifico sviluppo di dialettica e di scolastica: perciò, sebbene

---

(1) Per primo, lo stesso Umâsvâti, come si rileva da parecchi passi del commento che egli scrisse al proprio *sûtra*: p. 15, 35, 37.

(2) Sui *naya* vedi Tattvârthâdh. S. I 34–35; N. A. 29–30; ecc., e H. L. Jhaverî, *The first principles of the Jain Philosophy* (London 1910) p. 41–47.

(3) Sul *syâdvâda*, vedansi fra i molti testi che si potrebbero citare, principalmente P. R. K. II–IV (p. 5 e sgg. della mia edizione); cfr. H. L. Jhaverî, *op. cit.* p. 34–41.

non abbia un valore propriamente logico, noi ne abbiamo voluto far cenno, per l'impulso che diede all'esercizio della logica e quindi alla logica stessa, presso i Jaina.

Il primo autore Jaina che abbia trattato sistematicamente la logica in un'opera distinta, è Siddhasena Divâkara, appartenente alla setta degli Çvetâmbara, e vissuto intorno al 533 d. C. [1]. La sua opera, il Nyâyâvatâra [2], consta di 32 versi in cui sono succintamente compendiati i punti principali della teoria della conoscenza e della teoria logica. La nozione corretta [3] può essere di due specie: diretta, che comprende la percezione dei sensi e la conoscenza ultrasensibile e trascendentale; indiretta, che comprende alla sua volta l'illazione e la parola [4]. La teoria logica comprende già gli elementi essenziali che sono diventati, per opera del Nyâya e del Vaiçeshika, patrimonio comune di tutte le scuole; ma, se non erro, vi si nota l'influenza, in modo particolare, della logica del Vaiçeshika e dei Buddisti [5]. Notevole è la parte minima ac-

---

(1) Per la questione cronologica, vedi S. C. Vidyâbhûshaṇa, *op. cit.* p. 14-15 e *Introd.* alla sua edizione del N. A. p. IV–V.

(2) *Nyâyâvatâra, the earliest jaina work on pure logic, by Siddhasena Divâkara, with sanskrit Text and Commentary* edited.... with notes and english translation by S. C. Vidyâbhûshaṇa, Calcutta 1909. Il commento qui pubblicato sarebbe, secondo l'editore, opera di Candraprabha (fine dell'11° e principio del 12° secolo).

(3) *pramâṇa*: il termine non ha ancora assunto il valore preciso di ' mezzo di conoscenza ', ma indica ancora la conoscenza ottenuta con mezzi validi.

(4) Qui abbiamo già un adattamento fra le idee canoniche e i principi scientifici: la percezione è *pratyaksha*, mentre per Umâsvâti è ancora una nozione indiretta.

(5) Per questa, come per molte altre questioni, che trascendono l'economia del mio lavoro, non posso indugiarmi in una lunga discussione. Noto tuttavia un particolare: gli errori dell'esempio (terzo membro del sillogismo) sono divisi da Siddahasena Divâkara in errori dell'esempio omogeneo ed errori dell'esempio eterogeneo. Ora, tale classificazione dell'esempio fallace (basata su la distinzione dell'esempio in omogeneo ed eterogeneo che già si trova in N. D.) compare nel Pra. Bh. (p. 247) ed è svolta ampiamente da Dignâga nel suo Nyâya Praveça: cfr. S. C. Vidyâbhûshaṇa *op. cit.* p. 96–98 e Taijro Sugiura p. 68–70.

cordata ai *naya* (solo i versi 29-30), e curiosa la conclusione (v. 32), ove si dice che si è esposto il sistema della conoscenza, sebbene famigliare a tutti nella pratica quotidiana (¹).

Passando ora ai Buddisti, vogliamo soffermarci alquanto sul Canone. Ivi troviamo in più di un luogo menzione di *takki* (scr. *tarkin)*, cioè persone esperte nel ragionare, che, data l'indeterminatezza del nome, potevano appartenere a qualunque scuola, o essere semplicemente dei sofisti o dei casuisti. Anzi è molto probabile che si tratti appunto di sofisti (nel senso quasi greco della parola), per il modo con cui si esprimono molti passi del Canone, ove si accenna a Çramaṇa o Brahmani col nome di *takkika* (scr. *târkika), takki*, e *vîmaṃsi (mîmâṃsin)*, ragionatori o disputanti (²). Nel Kathâvatthu sono ricordati termini tecnici propri della logica, come ' proposizione ' *(pratijñâ)*, ' applicazione ' *(upanaya)* e della dialettica, come ' travisamento ' *(chala)* ecc. (³). Il testo pâli che contiene accenni espliciti alla logica, è il Milindapañho (⁴), o " Dialoghi del re Menandro ", composto intorno al 100 d. C. Nel descrivere la grande sapienza del re Menandro, si dice che egli conosceva, oltre alle altre scienze e arti liberali, anche il Sâṃkhya, il Yoga, il Nyâya e il Vaiçeshika (⁵). Più importante è un altro passo, dove il saggio Nâgasena, invitato dal re a discutere, accetta solo a patto che la discussione si svolga secondo è costume fra dotti

(¹) Un più ampio riassunto dell'opera può vedersi in S. C. Vidyâbhûshaṇa *op. cit.* p. 15-22.

(²) Ad es. *Brahmajâlasutta* e *Udâna :* vedi letteratura e citazioni di passi in S. C. Vidyâbhûshaṇa *op. cit.* p. 60.

(³) Vedi *id. ibid.* p. 61.

(⁴) Edito da V. Trenckner, London 1880, e tradotto da Rhys Davids in S. B. E. vol. XXXV-XXXVI, Oxford 1890-93.

(⁵) Milindap. p. 3 in fine: *bahûni c'assa satthâni aggahitâni honti, seyyathûdaṃ : suti, sammuti sankhyâ yogâ nîti visesikâ* ecc. Si potrebbe dubitare che qui *nîti* abbia a tradursi in sanscritto con *nîti* (politica) e non con *nyâya*; ma per quest' ultima interpretazione sta il fatto decisivo che la parola figura insieme con i nomi dei sistemi filosofici. Anche il Rhys Davids (S. B. E. XXXV, p. 6) traduce con Nyâya.

(*paṇḍita*): di qui si rileva un metodo di discussione che ricorda davvicino quello descritto nel N. D. col nome di *vâda* (1): uno dei due avversari attacca e tenta di circuire l'altro, che si difende e risponde agli assalti, finchè uno di essi resta vinto, dopo di che la disputa ha fine senza che nessuno dei contendenti si adiri (2). L'opera stessa, che è quasi una continua disputa, mostra chiaramente un'impronta dialettica; l'illazione (*anumâna*) è ripetutamente mentovata e serve di titolo al quinto libro (*anumânapañhaṃ*), ove appunto si svolgono argomenti basati sull'illazione per dimostrare che il Buddha ha esistito (3). Quanto al Canone sanscrito, ivi pure sono frequenti accenni alla logica (*hetuvidyâ*); non occorre che noi ci indugiamo a parlarne (4), perchè il Buddismo settentrionale merita la nostra attenzione soprattutto per la sua produzione schiettamente filosofica.

Delle varie scuole in cui si divise il Buddismo settentrionale, due sole debbono essere prese da noi in considerazione, per gli scopi della nostra esposizione: quelle del Madhyamika e del Yogâcâra, di cui ci sono conservati testi nei quali si tratta di logica. Fondatore della scuola Madhyamika, fu, secondo la tradizione, Nâgârjuna, nato nel Vidarbha (moderno Berar) e vissuto alla fine del 2° o al principio del 3° sec. d. C. (5). La sua opera principale, la

---

(1) Vedi Parte II, cap. XV. Anche il testo del Milindap. usa il vocabolo *vâda* nel composto *paṇḍitavâda* (p. 28, l. 29).

(2) Milindap. p. 28-29. E' da notarsi come da questo passo e dall'altro citato più sopra risulti che il Nyâya era già considerato, nell'età in cui fu scritto questo testo, come un sistema proprio dei *paṇḍit*, cioè dei cultori di scienza laica, distinguendolo così (insieme col Vaiçeshika) dagli altri sistemi, che si riconnettevano con la rivelazione (le due Mîmâṃsâ) o con la tradizione (Sâṃkhya e Yoga).

(3) Milindap. p. 345–7.

(4) Vedi, del resto, qualche notizia in proposito in S. C. Vidyâbhûshaṇa, *op. cit.* p. 63-65.

(5) Per la questione cronologica, vedi S. C. Vidyâbhûshaṇa, *op. cit.* p. 68-70, cfr. Walleser, *Die mittlere Lehre des Nâgârjuna* (Heidelberg 1911), pref. p. IV., e Jacobi *Dates* p. 1-2 e p. 2 n. 1. – M. Müller, *Six systems*, p. 430, afferma, senza dimostrarlo, che visse intorno al 1° sec. d. C.

Madhyamika-kârikâ [1], sebbene per incidenza vi si trovino elementi logici, tuttavia ha un contenuto dogmatico: ciò che la rende importante per noi, è il piano su cui fu concepita, piano eminentemente dialettico, a base di obbiezioni e di confutazioni.

Alla scuola del Yogâcâra o idealismo buddistico [2] appartiene una serie di autori, di cui nomineremo solo i principali: Maitreya, fiorito intorno al 400, Asanga, vissuto circa il 450 d. C. e il fratello minore di quest'ultimo, Vasubandhu, che è il vero fondatore dell'idealismo nella sua forma definitiva, colui " qui semble avoir pris à tâche de mettre en lumière l'idée maîtresse de la doctrine, l'idéalisme à outrance pour lequel le monde entier n'existe que comme représentation, attribut de l'intelligence [3] ". Tutti e due questi autori trattano di logica nelle loro opere [4], che pure sono di contenuto dogmatico [5]; ma ne discorrono da un punto di vista pratico e dialettico. I dati essenziali della teoria dell'illazione quale si può vedere in essi abbozzata, si riducono all'ammettere il sillogismo diviso nei cinque membri soliti, e a ricercare quali rapporti debbano intercedere fra essi e quali requisiti si richiedano per la validità della ragione e dell'esempio [6]. Secondo Maitreya, la pro-

---

[1] Il testo sanscrito, con il commento di Candrakîrti, è in corso di stampa a Pietroburgo (1903) nella Bibliotheca Buddhica (N. IV), per cura di L. de la Vallée Poussin. Una versione tedesca del testo insieme col commento (Akutobhayâ) dello stesso Nâgârjuna, è stata compiuta dal Walleser sulla traduzione tibetana, e pubblicata come seconda parte della sua opera *Die buddh. Philos. in ihrer geschichtl. Entwicklung*, col titolo riportato alla nota precedente.

[2] Per la dottrina fondamentale di questa scuola e della precedente, vedi quanto abbiamo detto a p. 7–8.

[3] Th. de Stcherbatskoi, *Notes de littér. bouddh.*, in *Muséon* 1905, p. 144.

[4] Vedine un'esatta bibliografia, dedotta da fonti tibetane, nel già citato articolo di Th. de Stcherbatskoi (*Muséon*, 1905, p. 145-155).

[5] Per tutte le questioni cronologiche, e, in parte, letterarie, intorno a questi tre autori, vedi S. C. Vidyâbhûshaṇa, p. 73–76.

[6] Questo particolare ci mostra quanto ancora si fosse vicini alla concezione primitiva, empirica, del sillogismo considerato come un ragionamento per analogia. Cfr. oltre, P. II, cap. XII.

posizione o tesi dev' essere sorretta dalla ragione e da due esempi (l'uno analogo e l'altro eterogeneo) riuniti naturalmente in un solo membro nel sillogismo; e alla loro volta la ragione e gli esempi debbono fondarsi o su un fatto o su un' altra illazione o su la Sacra Scrittura. Noi siamo così ancora lontani dall' avere la concezione teorica del rapporto di concomitanza fra ragione e conseguenza; ma un passo avanti ci è rappresentato da Asanga, e, più ancora, da Vasubhandu, che, per quanto possiamo giudicare, si accostò di molto all'idea filosofica del rapporto di concomitanza (*vyâpti*) considerato come una legge. Si aggiunga che quest' ultimo autore affermò che le parti essenziali di un sillogismo sono soltanto tre: teoria, che sarà poi sviluppata diffusamente da Dignâga (¹).

Riassumendo, noì possiamo metter qui le parole di un dotto Indiano, altamente benemerito di queste ricerche: " dalle origini del Buddismo nel 6° sec. a. C. fino al suo espandersi in quattro scuole filosofiche nel 4° sec. d. C., non vi furono opere buddistiche che trattassero sistematicamente la logica, ma solo vaghi riferimenti a questa scienza in testi filosofici e religiosi. Dal 400 al 500, Maitreya, Asanga e Vasubandhu trattarono di logica, ma solo incidentalmente " (²). A cominciare dal 500, gli scrittori buddisti che si occupano di logica, si liberano da preconcetti e preoccuzioni dogmatiche e trattano questa disciplina come una scienza a sè: scienza che comprende, non solo la logica propriamente detta, ma tutta l' epistemologia.

Il primo a seguire questo nuovo indirizzo fu Dignâga, vissuto intorno al 500, perchè fu discepolo di Vasubandu (³). Brahmano di nascita, si convertì al Buddismo, di cui studiò tutta la letteratura canonica nelle varie redazioni accettate dalle diverse scuole buddistiche: poi, viaggiò per vari luoghi dell' India, dovunque disputando, con un vigore instancabile, con una dialettica rapida e pronta, con un vero spirito combattivo, che lo rese temuto agli avversari. Seb-

---

(¹) Questi dati sono desunti da fonti cinesi: cfr. Sadajiro Sugiura, p. 30-32.

(²) S. C. Vidyâbhûshaṇa, *op. cit.* p. 78.

(³) Per i dati cronologici e biografici, v. S. C. Vidyâbhûshaṇa *op. cit.* p. 80-82.

bene ci manchino le testimonianze di autori coevi, il modo come parlano di lui quelli che gli succedono in ordine di tempo, ci mostra quale rinomanza si fosse acquistata e quale vivo ricordo avesse lasciato del suo ardore polemico. Scrisse molte opere, che tutte sono perdute nell'originale sanscrito, ma che fortunatamente ci sono conservate nella traduzione tibetana o cinese [1]: fra le più importanti vanno menzionate il Pramâṇasamuccaya o " compendio dei mezzi di conoscenza ", e il Nyâyapraveça, " introduzione alla logica ", o, come suona il testo tibetano, " porta d'ingresso alla logica ". Dignâga combatte Vâtsyâyana e la logica di Gotama: nega che la comparazione (o analogia) e la parola costituiscano validi mezzi di conoscenza, e introduce concetti radicalmente nuovi per ciò che riguarda la percezione e l'illazione. Per lui, la percezione è distinta dalla facoltà immaginativa, ed è esente da determinazioni di nome, di genere ecc., la qual cosa significa in ultima analisi, che in ogni nostra idea entrano due elementi costitutivi: l'intuizione e l'immaginazione [2]. Nella logica, le innovazioni più importanti si possono riassumere così: nel sillogismo, ciò che noi vogliamo dimostrare, non è solo il predicato (conseguenza, *sâdhya*), ma sibbene che il soggetto è fornito di quel predicato: in altri termini, la tesi è formata, non di un solo termine (predicato), ma di un giudizio risultante di due termini (soggetto e predicato). Inoltre, la tesi deve rispondere a certi requisiti precisi, ad es. non essere in contrasto nè con la realtà dei fatti nè coi dati della ragione; così pure l'esempio dev'essere scelto secondo criteri stabiliti rigorosamente; per la ragione poi Dignâga fissa le seguenti tre condizioni: 1) esser

---

(1) Vedile elencate e sunteggiate in S. C. Vidyâbhûshaṇa, *op. cit.* p. 82–101. Un'esposizione chiara e precisa del sistema di Dignâga è fornita da Sadajiro Sugiura, p. 42–74, secondo la traduzione cinese del Nyâya-dvâra-târaka-çâstra. Le analisi che il dotto Indiano ci dà della traduzione tibetana di due opere di Dignâga, il Pramâṇasamuccaya e il Nyâyapraveça, ci forniscono pure a grandi linee un lucido quadro del sistema di questo fondatore della logica buddistica.

(2) Vedi Th. de Stcherbatskoi, *Théorie bouddhique de la connaissance*, in *Muséon*, 1904, p. 162–163.

presente nel soggetto, 2) ricorrere solo in casi analoghi, 3) essere esclusa dai casi contrari. Il sillogismo si trova ridotto a tre soli membri: il primo enuncia la tesi, il secondo la ragione, il terzo l'esempio, o, per esser più esatti, la legge di concomitanza invariabile che è il fondamento di ogni conclusione logica.

§ 6. La logica indiana
da circa la metà del sesto alla metà circa del nono secolo.

Il sesto secolo dell' Era Volgare segna il principio di un magnifico periodo di rigoglio nella storia filosofica dell' India. I sistemi, già fissati da tempo nelle loro linee fondamentali e codificati nei *çâstra*, entrano in contrasto fra loro; e nonostante la tendenza conservatrice e tradizionalistica delle scuole, che cercano di mantenere inalterata la parola, se non lo spirito, dei *çâstra*, si evolvono e si modificano, nell' opera dei commentatori e degli espositori. La ricerca filosofica si era già orientata su di un indirizzo nuovo. La speculazione vaga e amorfa delle Upanishad, ove invano si cercherebbe un sistema di filosofia, e dove al massimo si possono trovare dei concetti teosofici, da tempo era stata di gran lunga sorpassata. Il metodo che si potrebbe chiamare intuitivo, e che vuol essere, non osservazione e analisi, ma intelligenza diretta dei misteri dell'essere per via di illuminazione, — metodo a cui anche il Vedânta si attiene —, non è più conciliabile con le nuove esigenze intellettuali. Dei grandi problemi filosofici, uno solo era stato affrontato dalle Upanishad e risolto con affermazioni dogmatiche più che con dimostrazioni filosofiche: il problema dell'essere in sè e delle sue relazioni con l' Io individuale: ne era uscita la teoria dell' identità fra l' Io individuale e l' Essere universale [1], quindi, la negazione del mondo esteriore. Ma possiamo noi conoscere questo essere universale? I Brahmani lo affermano, ma i Buddisti lo negano. E ancora: è vero che il mondo esteriore non esiste, e che, per dirla con una frase nostra, il mondo è la mia rappre-

[1] Cfr. Oltramare, I, p. 145-146.

sentazione? Alcune scuole di Buddisti e di Brahmani lo affermano, ma altre lo negano: il realismo che già si afferma nel dualismo del Sâṃkhya, si sviluppa e si compie nel Vaiçeshika fino a rasentare per certi lati il materialismo. Ora, la soluzione di questi problemi, la giustificazione dei vari indirizzi filosofici, il carattere di probabilità delle risposte che ogni sistema dava alle questioni più controverse, non potevano avere un valore scientifico finchè non si fosse risolto quello che era il problema fondamentale: come conosciamo noi gli oggetti esterni? Le nostre rappresentazioni ci riproducono l'essere nella sua vera natura? Qual'è il meccanismo con cui opera, quali sono le leggi con cui si governa il nostro pensiero? Ed è merito indiscutibile dei filosofi del Buddismo, del Nyâya e del Vaiçeshika, di avere affrontato e cercato di risolvere il problema della conoscenza, che per loro diventa il punto centrale della ricerca filosofica, e, per gli altri sistemi, un argomento su cui non è più lecito sorvolare. Così, all'indagine soggettiva, astratta, intuitiva, succede un esame dei fatti del pensiero improntata a un vero spirito di analisi scientifica. Per il Nyâya e il Vaiçeshika, è questa l'evoluzione naturale di un elemento che era per essi costitutivo fin dall'inizio; per i filosofi Buddisti nihilisti e idealisti è la conseguenza di una concezione teorica dell'universo, che doveva portarli inevitabilmente alla critica della ragione. Le necessità della polemica, i bisogni della discussione, ebbero due risultati principali: da una parte, la logica fu accolta da tutti i sistemi, sia come elemento costitutivo (quale uno dei mezzi di conoscenza, *pramâṇa*), sia come arma indispensabile per dimostrare e confutare, poichè le affermazioni categoriche e dogmatiche non erano più accettate per valide in materia filosofica; dall'altra, ogni sistema si vide costretto a rielaborare per proprio conto una teoria della conoscenza che, accettando — poichè non era possibile rinnegarli — i risultati dell'indagine scientifica del Nyâya e del Vaiçeshika (e forse anche, indirettamente, dei filosofi buddisti), si adattasse ai principi fondamentali di ciascuno di essi. Da ciò derivarono altre e diverse conseguenze. In primo luogo, nella letteratura filosofica susseguente alla costituzione dei *çâstra*, noi vediamo un rigorismo di dimostrazione che prima non esisteva, e

che si sviluppa e si esagera in dialettica, per poi finire sovente alle sottigliezze cavillose della scolastica. In secondo luogo, nello sviluppare la propria teoria della conoscenza, i filosofi brahmani sono costretti " a transigere su certi punti coi loro principî e a riadattare in parte i loro sistemi in rapporto alle nuove esigenze „ (1). Bisogna tuttavia intendersi su questo punto. Può darsi, come sostiene il de Stcherbatskoi, che la logica dei Buddisti abbia influito su quella di Praçastapâda; e può darsi anche che la logica dei Buddisti sia invece una derivazione di quella dei Vaiçeshika, come sostiene invece il Jacobi (2): ad ogni modo, a noi importa di notare che i sistemi ortodossi brahmanici accettano, quanto alla teoria della conoscenza e della logica, le idee del Nyâya e del Vaiçeshika (cioè di due scuole ortodosse e brahmaniche esse pure), e che, se la filosofia buddistica ebbe, per questo riguardo, un'influenza su di essi, l'esercitò solo in quanto aveva contribuito a modificare le dottrine del Vaiçeshika, e, più tardi, anche del Nyâya, quando questo sistema si fu appropriato i risultati delle ricerche teoretiche del Vaiçeshika.

Concludendo: i risultati dell'indagine filosofica di queste due scuole, sia nella parte formale (tecnica dimostrativa) sia nella parte sostanziale (teoria della conoscenza e della logica) sono già diventati, o stanno per diventare, proprietà comune di tutti i sistemi.

Ciò non esclude che, sia nei particolari della stessa teoria della conoscenza, sia nei principi fondamentali da cui ritraeva la propria fisionomia caratteristica, ogni sistema continuasse nel proprio svolgimento storico, affermandosi recisamente contro i sistemi avversari. Anzi, in questo periodo, fervono le polemiche fra i Brahmani e i Buddisti e i Jaina su questioni di indole teoretica e non solo dogmatica, e si accentuano, nel campo stesso della filosofia brahmanica, le differenze fra scuola e scuola. Nella molteplice diversità di indirizzi e di tendenze, sostenuti con forma vivace e con acutezza di argomentazioni, si stabilivano affinità e raggruppamenti,

---

(1) Th. de Stcherbatskoi, *l. c.* p. 132.
(2) Vedi, su la questione, P. II, cap. XVI.

quasi direi alleanze, sia in rapporto a questioni particolari, su cui potevano concordare sistemi per ogni altro riguardo antagonistici, sia su principi di massima. Così vediamo i Buddisti e i Vaiçeshika professare in teoretica idee in gran parte simili, se non uguali, tanto che le altre scuole brahmaniche inflissero ai Vaiçeshika il soprannome di " Semibuddisti " *(ârdhavainâçika)*. D' altro lato, i Jaina, che pure avevano elaborata una loro logica che per molti riguardi si può ritenere più antica di quella del Nyâya [1], si accostarono alla filosofia del Vaiçeshika e del Buddismo in questioni di principio e nella loro teoria logica più tardiva. Il compito dello storico si fa dunque molto complesso: ed occorrebbe studiare minutamente i rapporti fra le diverse scuole, risolvere tutte le molte questioni cronologiche, esplorare la vasta letteratura filosofica dei Buddisti e dei Jaina, da cui tanta luce è venuta e tanta potrà venire ancora per la nostra conoscenza storica di tutta la filosofia indiana. Ma il tempo non è ancor giunto per un tentativo di questo genere, nè qui sarebbe il luogo per farlo.

Riprendendo quindi la nostra modesta rassegna — che non oseremo chiamare col nome di storica — delle opere principali dei due sistemi di cui ci occupiamo, tratteremo contemporaneamente anche dei principalissimi fra gli autori Buddisti e Jaina. Come dicemmo, Dignâga scrisse contro Vâtsyâyana. A lui rispose nel sesto secolo l'Uddyotakara Bhâradvâja, con un commento all'opera di Vâtsyâyana e, implicitamente, agli aforismi di Gotama, intitolato Nyâyavârttika [2]. Questo autore ci è noto con due denominazioni di cui nessuna ci riproduce il suo vero nome: Uddyotakara è appellativo generico e significa " l'illustratore ", e Bhâradvâja è nome gentilizio e indica il *gotra* a cui egli apparteneva [3]. La sua opera

---

[1] Cfr. Jacobi, *Jain Metaphysics and Ethics* (riprodotto nella *Jaina Gazette* vol. VII, N. 5-9).

[2] Edizione di Calcutta (B. I.) 1904, curata da Vindhyeçvarî Prasâda Dube.

[3] Cfr. Cowell, Kusum., *Preface*, p. VI-IX e N. V. verso finale. Nella chiusa del N. V. egli è qualificato per *Pâçupata*, e il Bodas (T. S. *Introd.* p. 37, nota) si chiede se da ciò si possa dedurre che egli appartenesse alla setta religiosa di tal nome: per noi, è certo: vedi il cap. seguente, § 6.

è rivolta a respingere gli attacchi che contro il sistema del Nyâya erano stati fatti dai filosofi buddistici, ma più particolarmente da Dignâga: ciò si rileva da tutto il contesto del libro (1), e, più esplicitamententente, dal verso iniziale, in cui l'autore dichiara di comporre la sua opera per difendere il *çâstra* di Gotama dagli assalti di cattivi ragionatori *(kutârkika)* (2). E Vâcaspati Miçra nota che, sebbene vi fossero già il testo di Gotama e il commento di Pakshilasvâmin, tuttavia Bhâradvâja ha sentito il bisogno di scrivere le sue illustrazioni perchè gli aforismi di Gotama erano stati travisati e oscurati dai cattivi ragionamenti di Dignâga e di altri (3). La polemica fu ripresa da Dharmakîrti, che fiorì nella prima metà del 7° secolo (4). Nato nel Dekkan (il luogo preciso non è bene identificato) da famiglia brahmanica, ricevette un'educazione accurata nelle scienze e nelle lettere, ma soprattutto nella filosofia, e, giovane ancora, si convertì al Buddismo, in cui ebbe a maestro Dharmapâla, rinomato dottore di filosofia e, per qualche tempo, decoro della famosa università di Nâlandâ (5). Viaggiò quindi in molte parti dell'India, discutendo con filosofi di tutte le scuole, Brahmani e Jaina, finchè posò nel paese di Kalinga, dove fondò un monastero e finì la sua vita di pensatore e di asceta. Scrisse numerose opere, ma, a quanto pare, di tutte tranne una si sono perduti gli originali sanscriti e ci rimangono solo le traduzioni tibetane (6). Come l'Uddyotakara scrisse contro Dignâga per difendere Gotama e il suo primo commentatore e per ribattere le

---

(1) Vedi ad es. p. 43-44 ove si confuta la teoria di Dignâga su la percezione; p. 52, p. 60-61, ecc.

(2) N. V. p. 1:

> *yad Akshapâdaḥ pravaro munînâṃ*
> *çamâya çâstraṃ jagato jagâda* |
> *kutârkikajñânanivṛttihetuḥ*
> *karisyhate tasya mayâ nibandhaḥ* ||

(3) N. V. T. p. 1.

(4) Vedi S. C. Vidyâbhûshaṇa, *op. cit.* p. 103-105.

(5) Vedi *id.*, *ibid.*, p. 102.

(6) Vedile enumerate e in parte analizzate in S. C. Vidyâbhûshaṇa *op. cit.* p. 105-118.

nuove teorie dei Buddisti, così Dharmakîrti scende in campo per propugnare il sistema di quello che può considerarsi il fondatore della logica buddistica. Il trattatello che unico ci è pervenuto di lui in sanscrito, è, in sostanza, una riesposizione, con poche diversità nei particolari, del sistema di Dignâga: per essere più esatti, ne è la elucidazione o illustrazione, secondo osservò il de Stcherbatskoi (1). L'operetta, che nell'edizione di Calcutta, ove è pubblicata insieme col commento di Dharmottara (2), occupa appena 14 pagine (p. 104–118), si divide in tre sezioni, che trattano della percezione, dell'illazione per sè e dell'illazione per altri. Il sistema, quale in essa è esposto, si trova già formulato in Dignâga: a complemento di ciò che dicemmo parlando di quest'ultimo, aggiungiamo una parte principalissima, che risale pure a Dignâga ed è chiaramente enunciata da Dharmakîrti. Il termine medio può essere di tre specie, a seconda che il rapporto di concomitanza invariabile fra ragione e conseguenza si risolve in un rapporto di identità o di causalità, oppure vi è qualche circostanza contraria all'uno o all'altro di questi due rapporti, il che conduce a un giudizio negativo (3).

---

(1) In Jacobi, *Ind. Log.* p. 482 nota 2: cfr. Nyâya B. ṭ. p. 78 l. 13–14: *ayam ca viruddha âcârya-Dignâgenoktaḥ; sa kasmâd vârttikakâreṇa satâ tvayâ noktaḥ?*

(2) *The Nyâyabinduṭîkâ of Dharmottarâcârya, to which is added the Nyâyabindu,* edited by P. Peterson, Calcutta (B. I.), 1890. – Il de Stcherbatskoi ne pubblicò una traduzione russa (Pietroburgo 1903), che disgraziatamente m'è rimasta inaccessibile.

(3) Intorno a quest'epoca avvenne l'introduzione della logica indiana in Cina e in Giappone. Il famoso monaco buddista Hiuen-tsang, dopo una dimora nell'India durata quindici anni (630–645: Winternitz, *Gesch. d. ind. Litter.* I p. 27; secondo Sadajiro Sugiura, p. 38, partì dalla Cina nel 628), tornò in patria recando con sè 657 *sûtra* e *çâstra*, di cui intraprese la traduzione in cinese: e per merito suo si formò in Cina una scuola di logica che diede parecchi scrittori, ma in cui la dottrina (che era essenzialmente quella di Dignâga) non ricevette nessun notevole impulso. Dalla Cina la logica indiana passò poi nel Giappone per opera indiretta dello stesso Hiuen-tsang: difatti nel 653 il monaco giapponese Dohshoh si recò

Dall' Uddyotakara fino a Vâcaspati Miçra, cioè dalla metà circa del sesto secolo alla metà del nono, non si hanno da menzionare scrittori notevoli nè del Nyâya nè del Vaiçeshika, mentre i Jaina e i Buddisti continuano ad avere una produzione filosofica abbastanza ragguardevole. Fra i Jaina, troviamo, al principio del 600, Samantabhadra (Digambara), che ha scritto un commento al Tattvârthâdhigamasûtra di Umâsvâti, di cui la parte introduttiva può considerarsi come un' opera a sè (difatti è conosciuta con un titolo a parte, Devâgamastotra o Âptamîmâṃsâ), nella quale, in 115 strofe, si discute anche di principi logici, in connessione con la teoria del *syâdvâda* ivi esposta (1). L'Âptamîmâṃsâ godette di molta riputazione, a giudicare dalla letteratura esegetica a cui diede origine: si menzionano difatti un commento di Akalankadeva intitolato Ashṭaçatî e un ipercommento di Vidyânanda, intitolato Ashṭasâhasrî, tanto l' uno quanto l' altro ricchi di digressioni logiche e di passi polemici rivolti contro le scuole avversarie. Ambedue questi autori (Digambara) si occuparono di logica in opere a sè: il primo, fiorito intorno al 750, nel Nyâyaviniççaya, un trattato che ebbe larga fama e influì anche su la letteratura posteriore; il secondo, vissuto intorno all' 800, nella Pramâṇaparîkshâ e nell' Âptaparîkshâ (2). Ma lo scrittore Jaina più importante di questo periodo, o almeno quello che più direttamente ci è noto, è Mâṇikya

---

in Cina, dove fu per tre anni discepolo di Hiuen-tsang. Dopo di lui, a varie riprese fino al 716, altri monaci giapponesi si recarono in Cina, riportando in patria insegnamenti e testi, e iniziando ivi una tradizione di studi di logica che, se anche diede parecchi autori, non pare tuttavia che abbia contribuito a un ulteriore sviluppo teorico. Vedi, per maggiori particolari, Sadajiro Sugiura, p. 38-41.

(1) Vedi un cenno su questo autore e su la sua opera, in S. C. Vidyâbhûshaṇa, *op. cit.* p. 22-25. Il testo, per quanto mi risulta, non è ancora pubblicato, almeno in edizione critica accessibile in Europa.

(2) Per i dati cronologici e per altre opere che si attribuiscono a questi autori, vedasi S. C. Vidyâbhûshaṇa, *op. cit.* p. 25-28. Per quanto io so, nessuna ne fu pubblicata, almeno fino al 1909, poichè S. C. Vidyâbhûsaṇa trae le notizie intorno ad esse da manoscritti.

Nandin (Digambara), che visse intorno all'800 (¹). La sua opera, il Parîkshâmukhasûtra, è uno dei principali scritti di logica giainica (²). È diviso in sei capitoli, che trattano della nozione in sè considerata, della nozione diretta e indiretta, degli oggetti della nozione, e degli errori. La nozione è vera quando determina la natura di un oggetto prima incerto, e si esprime nella forma " io conosco da me l'oggetto *x* „. (I, 1): in altri termini, uno sa, quando ha coscienza di sapere per atto proprio. La nozione poi può essere o diretta o indiretta (II, 1): la prima è percezione (II, 2 e sgg.), la seconda alla sua volta è basata su la percezione e si suddivide in ricordo, riconoscimento, argomentazione, illazione e Scrittura (III, 2). Il ricordo è prodotto da un risveglio di impressioni (III, 3), mentre il riconoscimento si genera dal ricordo e dalla percezione insieme combinati (III, 5); e può essere basato su varie specie di rapporti, fra gli altri, su quelli di somiglianza o di dissomiglianza. Quindi per il nostro autore la comparazione, non solo non costituisce un mezzo di conoscenza a sè, come per i Naiyâyika, ma è semplicemente una varietà del riconoscimento (*pratyabhijñâ*): il commentatore difatti osserva: " coloro che ammettono un mezzo di conoscenza chiamato comparazione (*upamâna*), fondato su l'analogia, dovranno per conseguenza ammettere anche un altro mezzo di conoscenza fondato su la dissomiglianza „ (³). Il rapporto di concomitanza invariabile può essere o di simultaneità o di successione (III, 11): non è forse il caso di vedere qui adombrata e travestita la concezione buddistica per cui ogni rapporto di concomitanza si riduce nella forma positiva a un rapporto di identità o di causalità? La teoria logica di Mâṇikya Nandin sembra, del resto, una specie di compromesso fra le dottrine buddistiche da una parte e

---

(¹) Vedi S. C. Vidyâbhûshaṇa, p. 28 e sgg., e la prefazione all'edizione del P. M. S. che lo stesso dotto indiano ha pubblicato nella B. I., Calcutta 1907.

(²) *Parîkshâmukhasûtram*, a Digambara jaina work on logic by Mâṇikya Nandi together with the commentary called *Parîkshâmukha-Laghuvṛtti* by Ananta Vîrya, edited by S. C. Vidyâbhûshaṇa, Calcutta (B. I.) 1909.

(³) P. M. V. p. 25.

quelle del Nyâya e del Vaiçeshika dall' altra. Il termine medio è dal nostro autore minutamente analizzato, e le sue osservazioni si possono riassumere così. Ogni termine medio, o ragione, in sè e per sè considerato, può contenere o l' affermazione o la negazione di un fatto: ossia, per dirla con una frase indiana, può esprimere una cosa che esiste e quindi si percepisce, oppure che non esiste e quindi non può essere percepita: da ciò una prima distinzione in ragione positiva o percepibile (*upalabdhi*), e ragione non-positiva o impercepibile (*anupalabdhi*) (1). Senonchè, da una ragione può risultare una conseguenza affermativa o negativa: quindi ognuna delle due varietà ora esposte si suddivide in affermazione (*vidhi*) e negazione (*pratishedha*) (2). Valgano alcuni esempi: 1*a*) il suono è mutevole perchè è un prodotto (III, 60); 1*b*) in quel dato luogo non si può avere l' impressione di freddo perchè c' è fumo (che fa supporre l' esistenza del fuoco) (3). Ambedue queste ragioni contengono la constatazione di un fatto reale e sensibile, ma la prima è connessa con una conseguenza negativa. Lo stesso può dirsi per i due sillogismi seguenti: 2*a*) là non c' è fuoco perchè non c' è fumo (III, 77); 2*b*) questo uomo è infelice perchè non è unito alla persona che desidera (III, 83). In questa classificazione Mâṇikya ha, se non erro, svolta la distinzione del sillogismo in positivo e negativo, che già esisteva nella triplice classificazione che Dharmakîrti (risp. Dignâga) aveva dato del rapporto fra ragione e conseguenza (4). Passando poi a studiare la natura particolare del rapporto di concomitanza che intercede fra ragione e conseguenza in ciascuna delle due, o, per dir meglio, quattro varietà di termine medio (o sillogismo, che qui significa la stessa

(1) P. M. S. III, 52. Avrei voluto e forse dovuto dire ' positiva ' e ' negativa '; ma siccome dovrò usare questo secondo vocabolo poco dopo per tradurre un altro termine sanscrito, ho dovuto qui servirmi di un espediente per mantenere anche in italiano la diversità dell' originale.

(2) P. M. S. III, 53.

(3) P. M. S. III, 68.

(4) Vedi sopra, p. 49. Cfr. anche il 2° *pariccheda* del Nyâya B.

cosa, o quasi), Mâṇikya stabilisce altre suddivisioni numerose per ognuna di quelle quattro; ma le varie specie di rapporto di concomitanza si riducono alle seguenti: coesistenza, quando la ragione è simultanea con la conseguenza; causalità, che può essere di due specie, a seconda che dalla causa si deduce l'effetto o viceversa; priorità o posteriorità, quando, dati certi fenomeni che sono fra loro in costanti relazioni di tempo, dalla presenza dell'uno si deduce la presenza o l'assenza dell'altro; simultaneità (ad es.: quest'uomo ha un padre perchè ha una madre: padre e madre debbono esistere simultaneamente per produrre l'esistenza del figlio); identità. Ora, la terminologia e le classificazioni di Mâṇikya coincidono in gran parte con quelle di Dharmakîrti [1]. L'impressione che si ritrae da tutto ciò, è che l'autore Jaina abbia rielaborata e svolta più diffusamente la teoria del filosofo buddista. Così, noi vediamo pure affermato che i membri essenziali del sillogismo sono solo due, tesi e ragione, e che l'esemplificazione non è necessaria (III, 32) [2]. Gli oggetti della conoscenza *(vishaya)*, o, come noi diremo con frase più nostra, il contenuto di una nozione, può essere una idea generale o particolare; nel primo caso, può comprendere sotto di sè una serie di individui omogenei, come ad es. l'idea di uomo, o eterogenei, come ad es. quando si dice 'oro', col che si può intendere tanto il metallo quanto gli oggetti vari che ne sono formati. La nozione di cui il contenuto è un'idea particolare, può riferirsi o ad oggetti concreti oppure a modi d'essere *(paryâya)* [3].

Per i Buddisti, le opere di Dharmakîrti diventano il centro di una vasta letteratura di commenti e ipercommenti, che, cominciata quasi subito dopo la morte del maestro, continua poi per parecchi secoli. Prendendo per ora il periodo di tempo che va fino

---

[1] Cfr. P. M. S. III, 52 e sgg. con il 2° *paricchheda* del Nyâya B. e specialmente pag. 105–106.

[2] Tralascio altri punti della teoria logica, di minor importanza.

[3] Seguono nel testo i due ultimi capitoli, su cui non occorre fermarsi a lungo. Il 5°, brevissimo, enuncia il fine o effetto della nozione, che è di procurare il sapere e di far conoscere ciò che è utile e dannoso; il 6° svolge diffusamente la teoria dell'errore, in tutte le sue varie forme e in rapporto ai vari mezzi di conoscenza.

alla metà dell' ottavo secolo, si conta circa una diecina di filosofi buddisti, che quasi tutti fanno convergere la loro attività all' esposizione e all' illustrazione degli scritti di Dharmakîrti: solo alcuni pochi hanno prodotto opere personali (1). Disgraziatissimamente, gli originali sanscriti sono tutti perduti o almeno ignoti o inaccessibili (2), ma se ne conservano le traduzioni tibetane. Particolarmente degna di rimpianto appare la perdita della Tattvasaṃgrahakârikâ, " versi memoriali di compendio dei principi filosofici ", di Çânta Rakshita (ca. la metà del 700), in cui, a quanto si può giudicare dall' analisi che ci dà S. C. Vidyâbhûshaṇa (3) della traduzione tibetana, erano trattate e discusse tutte le principali questioni filosofiche del Buddismo, non solo in sè e per sè, ma in rapporto anche ai principi delle altre scuole: un vero libro espositivo e critico a un tempo, di cui sarebbe altamente desiderabile che si ritrovasse l'originale sanscrito, insieme col commento che ne scrisse

(1) Ricordiamo, oltre a Çânta Rakshita, di cui sopra parliamo, Candragomin (ca. il 700) che scrisse la Nyâyâlokasiddhi; — Jinendrabodhi (ca. 725) di cui l' opera si intitolava " commento al compendio dei mezzi di conoscenza intitolato Viçalâmalavatî ", e non era quindi neppur essa originale: di chi sia la Viçalâmalavatî, non saprei dire; — e Kalyâṇa Rakshita (prima metà dell'800), che compose quattro opere che trattavano argomenti particolari, e che si possono considerare monografie piuttosto che trattati: 1) Bâhyârthasiddhikârikâ, intorno alla realtà degli oggetti esterni; 2) Çrutiparîkshâ, discussione intorno all' autorità del Verbo; 3) Anyâpohavicârakârikâ, che espone la teoria buddistica secondo la quale noi conosciamo un oggetto non per quello che è, ma per quello per cui si distingue dagli altri oggetti; 4) Îçvarabhangakârikâ, in cui si confuta l' esistenza di Dio.

(2) Perduti li afferma S. C. Vidyâbhûshaṇa (*op. cit.* p. 118–131, *passim*) ora in forma recisa, ora dicendo prudentemente che per tali si debbono ritenere. Bisogna tuttavia prendere con molta cautela queste informazioni, perchè il materiale manoscritto della letteratura indiana non è ancora completamente esplorato, e le sorprese sono sempre possibili.

(3) *op. cit.* p. 127–129.

Kamala Cîla, discepolo o seguace di Çânta Rakshita [1]. L'unico testo in sanscrito che ci sia pervenuto di questo periodo, è il commento che Dharmottara scrisse al Nyâyabindu di Dharmakîrti [2]. L'opera è per noi importantissima, perchè, insieme con il testo che essa illustra, costituisce la sola fonte sanscrita diretta di cui noi disponiamo per conoscere la filosofia buddistica dopo Dignâga [3]. Dharmottara fiorì intorno all'850 nel Kaçmir, e compose anche opere originali [4], oltre al commento a un altro trattato di Dharmakîrti. Egli non fu il primo a commentare il Nyâyabindu; ma quanto egli debba al suo predecessore Vinîta Deva, non è possibile stabilire, almeno con i mezzi che ci offre la sola letteratura filosofica in sanscrito: in questa, come in tante altre questioni del genere, la risposta ci dovrà venire da chi possiede anche il tibetano [5]. Degno di nota è il fatto che il commento di Dharmottara trovò alla sua volta un commentatore in un Jaina, Mallavâdin, della setta degli Çvetâmbara, forse contemporaneo di Dharmottara, o posteriore a lui di circa un secolo [6]. Una leggenda racconta che, sotto il regno

---

[1] A quanto si deduce da una nota del critico indiano (p. 125, n. 3), vi è ragione di credere che l'originale dell'opera insieme col comm. di Kamala Çîla esista o esistesse nel tempio di Pârçvanâtha a Jesalmir.

[2] Come dicemmo (p. 49 n. 2), il testo sanscrito del Nyâya B. e della Nyâya B. ṭ. fu pubblicato dal Peterson nella B. I., Calcutta 1890, e una nuova edizione è in corso nella Bibliotheca Buddhica (N. VII) per cura del de Stcherbatskoi. Al quale si deve pure la pubblicazione della traduzione tibetana (Bibl. Buddh., N. VIII) e della Nyâya B. ṭ. tippaṇî di Candrakîrti (*ibid.* N. XI).

[3] Per la traduzione, vedi p. 49 n. 2.

[4] E precisamente: 1) Pramâṇaparîkshâ, discussione intorno ai mezzi di conoscenza; 2) Apohanâmaprakaraṇa, in cui si tratta la stessa teoria che nell'opera 3) di Kalyâṇa Rakshita, vedi sopra, p. 54, n. 1; 3) Pâralokasiddhi, o prova dell'al di là; 4) Kshaṇabhangasiddhi, dimostrazione della momentaneità degli oggetti (Cfr. S. C. Vidyâbhûshaṇa, *op. cit.* p. 132).

[5] La traduzione tibetana del commento di Vinîta Deva, insieme col Nyâya B., è in corso di stampa a Calcuttà, B. I. (1908....), per cura di Louis de la Vallée Poussin.

[6] Per la questione cronologica, vedi S. C. Vidyâbhûshaṇa, *op. cit.* p. 34–35 e p. 103 n. 2.

di Çilâditya, Buddisti e Jaina tennero una specie di grande torneo dialettico, di cui la posta era l'esilio dei soccombenti. I Jaina furono vinti e cacciati; ma il giovane nipote del re, chiamato Malla, desideroso di vendicare i suoi compagni di fede, dopo che con lunghi e indefessi studi fu divenuto espertissimo nella filosofia e nella pratica della discussione, chiese e ottenne dallo zio che di nuovo bandisse quella gara di parole da cui i Jaina erano usciti vinti la prima volta; e sconfisse pienamente i Buddisti suoi avversari, procurando ai Jaina il ritorno e a sè il soprannome di *vâdin*, ' disputatore ' o ' logico ' (1). L'interesse della leggenda — banale del resto come tante altre dello stesso genere — sta in ciò, che essa ci mostra come fiero avversario dei Buddisti precisamente l'autore di un commento all'opera di un filosofo buddista. Importerebbe assai di conoscere questo scritto di Mallavâdin, per vedere fino a che punto i Jaina facevano atto più o meno esplicito di adesione alle teorie filosofiche dei Buddisti.

§ 7. La letteratura del Nyâya e del Vaiçeshika da circa la metà del nono alla fine del dodicesimo secolo.

Intorno allo stesso tempo in cui fiorì Dharmottara, e fors'anche qualche anno prima, va posta l'attività letteraria di Vâcaspati Miçra, con cui incomincia per il Nyâya e il Vaiçeshika un periodo di risorgimento che, in modo approssimativo, possiamo comprendere fra la metà del nono secolo e la metà circa, o la fine, del dodicesimo. La data della vita di Vâcaspati Miçra è stata fino ad oggi ripetutamente discussa e variamente determinata. Il Cowell (2) lo pone nel decimo secolo, fondandosi sulla supposizione che Çankarâcârya, al cui commento ai B. S. egli scrisse un' opera esplicativa, la Bhâmatî, sarebbe vissuto al principio del nono secolo. L'argomento non ha un valore assoluto, perchè noi non abbiamo una cronologia precisa delle opere dei due filosofi, e d'altra parte, pure

(1) Cfr. Peterson, Report 1887-92 p. 4 (JBBRAS. XLIX A).
(2) Kusum. *Preface* p. X.

ammettendo che la vita di Çankara comprenda gli ultimi anni del 700 e i primi dell'800, nulla ci vieta di credere che Vâcaspati Miçra possa aver commentato il Çârîrakabhâshya intorno alla metà del nono secolo (1). Il Bendall lo dice vissuto intorno al 1164 (2), ma poi afferma (3) che Udayana (che commentò la N. V. T. di Vâcaspati Miçra) è anteriore a Çrîdhara, che va ascritto sicuramente alla fine del 900: due asserzioni che si contraddicono e si escludono a vicenda. Il Barth (4) lo colloca alla fine dell'undicesimo o al principio del dodicesimo secolo. Il punto di partenza delle ipotesi dei due critici inglese e francese, consiste nell'identificare il re Nṛga, sotto cui Vâcaspati Miçra compose la sua Bhâmatî, con il re Nṛga Vîsaladeva che regnò appunto intorno al 1160. Senonchè Udayana era indubbiamente noto a Çrîharsha, che, nel suo Khaṇḍanakhaṇḍakhâdya, datato circa il 1150, parafrasa schernevolmente un verso di lui (Kusum. III, 7) (5): a più forte ragione quindi Vâcaspati Miçra dev'essere anteriore a quell'epoca, e il re Nṛga dev'essere diverso da Nṛga Vîsaladeva (6). Il Garbe (7) lo pone nel primo terzo del secolo dodicesimo, basandosi, in ultima analisi, sugli argomenti del Cowell e soprattutto del Hall (8). Vâcaspati Miçra, nella sua S. T. K. (*ad* Sâṃkhya Kârikâ 72) cita tre versi tolti dal Râjavârttika, opera attribuita a Raṇaranga Malla, cioè al re Bhoja di Dhârâ, di cui la data è fissata fra il 1010 e il 1050. Ma l'argomento è infirmato dal fatto che, secondo ogni verosimiglianza, bisogna ammettere l'esistenza di due Bhoja, di cui l'uno, il più

---

(1) Vedi sopra, p. 30. Il Deussen, molto prudentemente, dice che Çankara visse " intorno al 700 o all'800 ". (*Vedânta*, p. 36).

(2) *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the British Museum*, p. 120 e nota.

(3) *ibid.*, pag. 137.

(4) *Bulletin des Rel. de l'Inde*, in Revue de l'hist. des Religions 1893, p. 271.

(5) Vedi Candrakânta, Kusum., *Anukramaṇikâ*, p. 15.

(6) Cfr. A. Berriedale Keith, *The date of Udayana and of Vâcaspati Miçra* in JRAS. aprile 1908, p. 523 e 525.

(7) *Berichte d. sächs. Gesellsch. d. Wiss., Philol.-hist. Klasse*, 1888, p. 9; cfr. *Sâṃkhya-philos.* p. 61 e nota 1, p. 62 e n. 2.

(8) Saṃkhyasâra (Calcutta 1862) *Preface*, p. 40, nota, e p. 41.

antico, risalirebbe a poco oltre l'850 (1). Siamo così indotti a supporre per il nostro autore una data molto più antica di quelle finora ammesse comunemente, e che si aggirano entro uno spazio di tempo che va dal decimo al dodicesimo secolo. Ma un ultimo argomento decisivo ci è dato dallo stesso Vâcaspati Miçra. Nella chiusa di una sua operetta, che contiene una specie di indice analitico dei Nyâyasûtra di Gotama (2), egli determina esattamente l'anno in cui compose questo scritto:

Nyâyasûcînibandho 'sâv akâri sudhiyâm mude |
çrî-Vâcaspatimiçreṇa vasvankavasuvatsare (3) ||

cioè: " questo indice analitico del Nyâya[çâstra] fu composto per il piacere delle persone intelligenti, dall'illustre Vâcaspati Miçra nell'anno 898 ". Ora, si può chiedere a quale anno dell'Era Volgare corrisponda la data qui riferita, e se essa debba computarsi in base all'Era Çaka o a quella di Vikrama. Secondo l'editore del N. V. T. (4), si deve intendere l'Era di Vikrama, il che è confermato anche dal fatto che, secondo la tradizione, Vâcaspati era un Brahmano di Mithilâ, cioè dell'India settentrionale, dov'era in uso l'Era di Vikrama (5). La data quindi corrisponde all'841 d. C.

La produzione letteraria di questo autore è ampia e varia: Vâcaspati Miçra può essere definito come uno degli espositori più fedeli e più compiuti della filosofia indiana (6): il Nyâya, il Vedânta,

---

(1) E precisamente all'862-882, vedi *Epigraphia Indica* I, p. 171. Per più minuti particolari, vedasi A. Berr. Keith, *l. c.* p. 524-525 e le note.

(2) *Nyâyasûcînibandha*, stampato insieme con il N. V. dell'Uddyotakara nell'ediz. di Calcutta.

(3) *l. c.* p. 26.

(4) N. V. T., *Bhûmikâ*, p. 1, in fine.

(5) Un'altra ragione è la seguente, che, adottando l'altra Era, si verrebbe ad avere la data del 976: in questo modo Vâcaspati Miçra sarebbe o contemporaneo o addirittura coetaneo di Udayana, mentre invece questi gli è posteriore di parecchio. Cfr. quanto diciamo a proposito di Udayana.

(6) Vedi un elenco delle sue opere in Aufrecht *Catalogus Catalogorum* I 560.

il Sâṃkhya, il Yoga e la Mîmâṃsâ, sono stati da lui illustrati con acuta dottrina e con uno spirito di obbiettività così perfetto, da sembrare che, a volta a volta, egli sia seguace del sistema di cui espone le teorie. Per ciò che riguarda il Nyâya, egli ha legato il suo nome alla Nyâyavârttikatâtparyaṭîkâ (1), un commento al Nyâyavârttika dell' Uddyotakara. Quest' opera ha per noi un altissimo valore, non solo in sè, ma anche perchè riprende la tradizione esegetica della scuola del Nyâya, rimasta interrotta o illanguidita per un intervallo di quasi tre secoli, e si riallaccia alla produzione letteraria susseguente, per il tramite del commento che alla sua volta vi scrisse intorno Udayana.

Nell' intervallo fra Vâcaspati Miçra e Udayana, almeno per quanto suppone S. C. Vidyâbhûshaṇa, va posto Bhâsarvajña, autore di un " Compendio di Logica ", Nyâyasâra (2), che godette di larga riputazione, a giudicare dal gran numero di commenti di cui fu oggetto (3). Bhâsarvajña sarebbe nato nel Kaçmir, secondo il suo editore indiano, il quale adduce a prova due fatti: che appunto nel Kaçmir o nelle provincie finitime si sono trovati molti manoscritti del Nyâyasâra e dei suoi commenti, e che Bhâsarvajña (come si rivela dal suo libro) era seguace del Çivaismo, che intorno al 900 era in fiore nel Kaçmir. Quanto al tempo in cui visse, è difficile stabilirlo con certezza. Il critico indiano suppone che uno dei commenti al N. S., il Nyâyabhûshaṇa, sia quello a cui si riferisce in un suo scritto il filosofo buddista Ratnakîrti (4), vissuto nella

(1) Edito da M. Gangâdhara Çâstri Tailanga, Benares 1898 (Vizianag. S. S. N. 15).

(2) *Nyâyasâraḥ* by âcârya Bhâsarvajña, together with the commentary called *Nyâyatâtparyadîpikâ* by Jayasiṃha Sûri, edited by S. C. Vidyâbhûshaṇa. Calcutta (B. I.) 1910.

(3) Diciotto, secondo la Sh. D. S. ṭ, p. 94 l. 6. S. C. Vidyâbhûshaṇa, nella sua ediz. del N. S., *Preface*, p. 4–5, dà notizie bibliografiche di tutto.

(4) Vedi il passo in questione in H. Shastri, *Six buddh. Nyâya tracts* p. 11, l. 8. Tuttavia, si può osservare che di scritti intitolati Nyâyabhûshaṇa ne esiste più d'uno, e H. Shastri (*op. cit.*, *Preface* p. 3) nega che quello a cui vuole alludere Ratnakîrti sia il commento al N. S., ma non ne dà le ragioni.

seconda metà del decimo secolo: quindi Bhâsarvajña potrebbe collocarsi intorno al 900 ([1]), o, per esser più indefiniti e quindi correr meno il rischio di errare, nella prima metà circa del decimo secolo. L'operetta, divisa in due capitoli, segue in sostanza il sistema di Gotama, ma se ne scosta notevolmente, sia nei particolari (ad es. nega che la comparazione o analogia costituisca un mezzo di prova, e la fa rientrare nella parola), sia nel metodo, per cui si risente, come osserva giustamente l'editore, dell'influenza dei Buddisti ([2]) Difatti, mentre i seguaci fedeli del Nyâya mantengono le sedici categorie di Gotama e non separano quelle che hanno un valore puramente dialettico da quelle propriamente filosofiche ([3]), i trattatisti Buddisti invece fanno argomento delle loro opere soltanto il *pramâṇa* (cioè la prima delle categorie di Gotama); che può denotare non solo i mezzi di conoscenza, ma la conoscenza stessa. Il N. S. è concepito appunto secondo questo concetto direttivo, e tratta quindi della percezione, della illazione e della parola. Notiamo tuttavia che, per questo riguardo, la sua differenza da Gotama è in gran parte esteriore, e consiste in un ordinamento della materia più logico e più sistematico: così i membri del sillogismo, la discussione, gli errori logici, ecc. (ossia, in una parola, le categorie 7; 9–16) rientrano per lui nella trattazione della logica, cioè nel 2° cap., che tratta dell'illazione ([4]).

([1]) S. C. Vidyâbhûshaṇa, N. S. *Introd.* p. 4–5. Tanto il N. S. quanto il commento di cui qui si tratta sono citati in Sh. D. S. ṭ. p. 94, l. 6–7, fra le opere più reputate del Nyâya.

([2]) N. S. *Preface* p. 2. L'editore veramente vi aggiunge anche i Jaina, ma su questo punto vi sarebbero da fare delle riserve.

([3]) Che tale sia il caso per i commentatori, è naturale; ma noi vedremo che lo schema di Gotama è mantenuto anche da Keçava Miçra nella T. B., uno dei testi sincretistici su cui si fonda la seconda parte del nostro volume.

([4]) È notevole il fatto che questo testo è stato commentato anche da un Jaina, Jayasiṃhasûri. I Jaina si mostrano assai eclettici, ed è questa la ragione per cui la loro letteratura filosofica ha per l'India un'importanza e teoretica e storica, che appare sempre maggiore quanto più si studiano le loro opere.

Veniamo ora a Udayana. Secondo il Cowell (1), il Jacobi (2) e il Bodas (3), egli sarebbe vissuto nel 12° secolo; secondo il Garbe (4) verso il 1300. L'opinione di quest'ultimo è senz'altro inammissibile, per la ragione molto semplice che Udayana è sicuramente anteriore a Gangeça, da cui è citato (5), e che, come vedremo, appartiene al dodicesimo secolo. Quanto all'affermazione che anche Udayana sia da porsi nel dodicesimo secolo, mi pare che le ragioni addotte dal Cowell siano molto poco probanti, perchè esse si riducono in sostanza a due sole: al fatto che Udayana viene dopo Vâcaspati Miçra, e alla considerazione che è necessario " che uno scrittore da tempo abbia cessato di avere rapporti sensibili col presente, perchè un paṇḍit si scomodi a commentarlo ": quindi, si può supporre un paio di secoli d'intervallo fra i due autori, e, poichè Vâcaspati Miçra visse, secondo il Cowell, nel 10° secolo, Udayana sarà da porsi nel 12.° L'errore fondamentale sta nella data assegnata al primo, che, come vedemmo, è errata: nel resto, il Cowell ha quasi indovinato giusto, perchè, come risulterà dalle nostre conclusioni, fra i due filosofi intercedono circa 150 anni. Rimane il Jacobi, che pure si attiene a questa opinione: e io mi sento molto esitante nello schierarmi contro un'autorità come il Jacobi, di cui ogni parola è ponderata e ogni affermazione fondata su di una ricerca sempre sicura. Ma a me pare che siano difficilmente oppugnabili le ragioni che militano in favore di una conclusione del tutto diversa. A parte argomenti desunti dall'esame interno delle opere di Udayana e di Çrîdhara (6), da cui si sarebbe indotti a

(1) Kusum. *Preface* p. X.

(2) In più di un luogo, ad es. nell'articolo *Atomic Theory* in *Encyclop. of Relig. and Ethics,* I 202.

(3) T. S. *Introd.* p. 40.

(4) *Saṃkhya-Philos.* p. 118.

(5) Tattva C. VI (= parte 4ª, sezione 2ª) p. 284, l. 1: *âcâryâs tu* ecc., il quale *âcârya*, come spiega il commento, non è altri che Udayana.

(6) Sono stati esposti da Candrakânta, Kusum., *Aṇukramaṇikâ* p. 19, dove si citano due passi, rispettivamente, della Nyâya Kand. e della Kiraṇâvalî, da cui appare che Çrîdhara confuta un'opinione di Udayana. La conseguenza che se ne trae per la cronologia è che il

credere che il primo è anteriore al secondo, vi è un fatto identico a quello che ci ha permesso di fissare la data di Vâcaspati Miçra. La Lakshaṇâvalî, opera di Udayana, si chiude con questo verso:

tarkâmbarânkapramiteshv atîteshu Çakântataḥ |
varsheshu-Udayanaç cakre subodhâm Lakshaṇâvalîm || (1)

da cui si deduce per la composizione dell'opera la data 906 dell'Era Çaka, uguale al 984 dell'Era nostra. Quindi possiamo ritenere ormai per sicuro che Udayana visse sulla fine del decimo secolo.

Udayana fu tra i più famosi filosofi di questo periodo (2). Oltre alla Nyâyavârttikatâtparyapariçuddhi (3), che è un commento alla N. V. T. di Vâcaspati Miçra, e oltre ad un commento al Praçastabhâshya, intitolato Kiraṇâvalî (4), egli scrisse una serie di altre opere illustrative tanto del Nyâya quanto del Vaiçeshika, a cui appartengono, oltre le due ora menzionate, un commento agli aforismi di Kaṇâda, un trattato intorno alle obbiezioni insussistenti *(jâti)* e ai punti de-

---

secondo è anteriore al primo, o suo contemporaneo ma più vecchio: o quanto meno, che la Kiraṇâvalî è anteriore alla Nyâya Kand. Del resto, che Uḍayana sia stato il primo a commentare il Pra. Bh., lo fa supporre il verso con cui si apre la sua Kiraṇâvalî (riportato da noi in nota al § 1 del cap. seguente, là dove si parla di Çivâditya). Per la data di Çrîdhara, vedi oltre.

(1) Cfr. N. V. T. *Bhûmikâ*, p. 1, V. S. Ghate, S. P. *Introd.* p. IX; A. Berr. Keith, *l. c.* p. 524–525. Il verso da noi citato si trova a p. 13 dell'edizione della Lakshâṇâvalî pubblicata insieme col 2° fasc. dell'ediz. di Benares del V. D., Pra. Bh. e Kiraṇâvalî.

(2) Era nativo, secondo alcuni, del Bengala del Nord (Gauḍa), secondo altri, di Mithilâ: vedi Candrakânta, *op. cit.* p. 20 e V. Prasâda Dube, *Vijñâpana* alla sua ediz. del V. D., Pra. Bh. e Kir. p. 21.

(3) Un'edizione di quest'opera, insieme con il commento di Vardhamâna, è stata iniziata a Calcutta, B. I., per cura di Vindhyeçarî Prasâda Dvivedin e Lakshmaṇa Çâstri Drâviḍa. Il primo fascicolo fu pubblicato nel 1911.

(4) Cominciata a stampare a Benares: vedi p. 31 n. 3. La Kiraṇâvalî è rimasta interrotta al paragrafo su la *buddhi*: vedi a questo proposito la curiosa discussione di Annambhaṭṭa, T. S. D. § 1.

boli *(nigrahasthâna)*, ecc. (1). Ciò forse ha reso possibile il formarsi della tradizione che attribuisce a lui la prima idea di fondere insieme i due sistemi del Nyâya e del Vaiçeshika (2), tradizione che, se anche non è confermata da nessuna sua opera di carattere veramente sincretistico, contiene tuttavia questo di vero, che Udayana si occupò di ambedue i sistemi e potè quindi meglio di ogni altro trovarsi nelle condizioni necessarie per farlo. Ma ciò per cui egli è più di tutto famoso, è il fatto di essere stato il più strenuo assertore del teismo filosofico, che egli sostenne in due opere in parte teoriche ed in parte polemiche — Kusumâñjali (3) e Bauddhadhikkâra (4) — in cui la convinzione del pensatore e l'acume del dialettico non sono inferiori alla vigoria del polemista. Egli prende di mira soprattutto i Buddisti, contro i quali è rivolto il secondo degli scritti ora ricordati, perchè il loro ateismo (come quello dei Jaina, che pure non sono risparmiati) era il più pericoloso, essendo basato su argomentazioni filosofiche e derivando come conseguenza naturale da una concezione etica e logica del tutto diversa dal crasso e cieco materialismo che nega senza voler discutere. La

---

(1) Vedile elencate in Aufrecht, *Catal. Catalog.* I 65. Fra le due ultime da noi ricordate, il Kaṇâdasûtrabhâshya e la Jâtinigrahasthânavyâkhyâ, sarebbe interessante avere più ampia conoscenza della prima. Ho cercato nei cataloghi che posseggo, in quello dei MSS. del Deccan College, in quello dei MSS. della Biblioteca di Madras e in altri minori, ma non ho trovato indicazioni precise. Il dato dell'Aufrecht è tolto dall'Oppert, *Lists of Skr. MSS. in Private Libraries* ecc. II, 1041, ma la fonte è sospetta: si tratterebbe forse di una confusione con la Kiraṇâvalî?

(2) Cfr. Bodas, T. S. *Introd.* p. 41.

(3) Due edizioni: del Cowell insieme col commento di Haridâsa e una traduzione inglese (Calcutta) 1864; e di Candrakânta Tarkâlaṃkâra insieme coi comm. di Rucidatta e Vardhamâna (Calcutta 1895).

(4) Il vero suo titolo è Âtmatattvaviveka; Bauddhadhikkâra è il sottotitolo. Un'edizione, corredata dei commenti di parecchi autori della scuola di Nuddea, è in corso di stampa a Calcutta (B. I.), per cura di Vindhyeçvarî Prasâda Dvivedin. Il primo fascicolo è uscito nel 1907.

dottrina di un Dio personale e creatore entra dopo di lui a fare parte integrante del Nyâya e del Vaiçeshika (1), e non è improbabile, come pensa il Bodas (2), che la sua opera abbia contribuito a dare impulso alle sette teistiche che fiorirono in India.

Vâcaspati Miçra segna, come dicemmo, la rinascita degli studi del Nyâya. La tradizione del Vaiçeshika pare che sia rimasta più a lungo interrotta: da Praçastapâda a Udayana, pare che si debba porre una lacuna nella produzione letteraria della scuola, durata quattro secoli circa. Ma nell'età di Udayana, lo studio di questo sistema risorge a nuova vita (3), e il Praçastabhâshya diviene il centro di una letteratura esegetica che si continua anche in seguito. Alla fine del decimo secolo appartiene il commento, importantissimo, che Çrîdhara (4) compose al Pra. Bh. e che intitolò Nyâya Kandalî. La data precisa dell'opera ci è fornita dall'autore stesso nella chiusa, come l'anno 913 Çaka, pari al 991 d. C. (5).

Qui sarebbe il luogo di parlare di Çivâditya e della sua Saptapadârthî, ma di questo autore trattiamo nel capitolo seguente, insieme con gli altri sincretisti (6): notiamo ad ogni modo che nella storia dei sistemi di cui ci occupiamo, egli prende posto fra Çrîdhara e Gangeça.

Gangeça è l'ultimo grande rappresentante del Nyâya, e con lui si chiude il periodo di evoluzione di questo sistema. Dati pre-

---

(1) Già in Çrîdhara, Nyâya Kand., p. 54 e sgg.

(2) T. S. *Introd.* p. 41.

(3) Per merito forse di Udayana? Per noi è quasi certo che egli e Çrîdhara siano contemporanei, e la sua Kiraṇâvalî può essere stata la prima spinta a riprendere lo studio del Pra. Bh. Vedi sopra.

(4) Era nativo del Bengala del Nord (Gauḍa): Candrakânta *l. c.*

(5) Nyâya Kand. p. 331. Per l'edizione vedi p. 31, n. 3. Il Pra. Bh. ebbe altri due commentatori: Vallabhâcârya, di cui il commento è intitolato Nyâyalîlâvatî (in corso di stampa nelle Benares S. S., per cura di Vindhyeçvarî Prasâda Dvivedin: il 1° fasc. è uscito nel 1910, e credo che sia l'unico pubblicato: almeno, non me ne sono giunti altri), e Vyomaçiva o Çivâditya (sul quale vedi il § 1 del cap. seguente), di cui il commento, intitolato Vyomavatî, non mi consta che sia pubblicato.

(6) Vedi Cap. II, § 1.

cisi intorno alla sua vita e al tempo in cui fiorì, ci mancano, come accade per tanti altri degli scrittori di cui abbiamo trattato finora. Tuttavia, è possibile stabilire con sufficiente approssimazione almeno il secolo in cui visse: ma anche qui dobbiamo metterci in disaccordo con due critici autorevoli. Il Bodas [1] lo ascrive al 14° secolo; M. Müller [2] afferma senz' altro questa data, senza dire nè di dove la ricavi nè su quali ragioni la fondi: probabilmente, si riferisce alle conclusioni del Bodas, di cui, com'egli dichiara [3], si è valso in più di un luogo. Senonchè, le affermazioni del critico indiano sono viziate alla base, perchè egli sostiene che Vâcaspati Miçra appartiene all' undicesimo secolo e Udayana al dodicesimo: per conseguenza, Gangeça, che cita ambedue questi autori, dev' essere per lui posteriore al 1200. Per il Bodas poi, Jayadeva, che scrisse un commento all' opera di Gangeça, sarebbe vissuto su la fine del 15° secolo: quindi Gangeça deve averlo preceduto di almeno un paio di generazioni, tanto più che " Jayadeva, secondo si racconta, avrebbe studiato il Tattva C. con lo zio Harimiçra, il che dimostra come l' opera di Gangeça fosse già considerata classica nella prima metà del 15° secolo „. Perciò, conclude il nostro critico, " noi non andremo errati ponendo Gangeça nell' ultima parte del 14° secolo al più tardi [4] „. Queste argomentazioni del Bodas sono di due specie: le une cercano di stabilire il *terminus a quo,* le altre il *terminus ad quem.* Che le prime siano infondate, risulta da quanto dicemmo nelle pagine precedenti intorno alle date di Vâcaspati Miçra e di Udayana. Per le seconde, vi sono dati di fatto che portano a una conclusione del tutto diversa. Un manoscritto del commento composto da Jayadeva all' opera di Gangeça reca la data Lakshmaṇasena Saṃvat 159, ossia Çaka 1189, che corrisponde al 1267 d. C. [5]. Ora, Jayadeva ebbe a

---

(1) T. S. *Introd.* p. 44.

(2) *Six systems* p. 479.

(3) Vedi *ibid.* p. 483-84.

(4) T. S. *Introd.* p. 44.

(5) Tolgo la notizia da Candrakânta, *op. cit.*, pag. 22. Il dotto indiano dice che un MS. contenente il Pratyakshâloka di Jayadeva (segnato col N. 1976 nelle *Notices of Skr. MSS.* di R. Mitra,

maestro lo zio Harimiçra ([1]): perciò dev'essere separato da Gangeça dallo spazio di qualche decennio, senza contare che il manoscritto contenente il suo commento al Tattva C., essendo una copia, molto probabilmente non è contemporaneo dell'autore. Un secolo non è troppo perchè intorno all'opera di Gangeça si formi una tradizione esegetica che comprenda almeno due generazioni di studiosi, e perchè il commento di Jayadeva dia origine alla sua volta a una tradizione manoscritta. Perciò, concludendo il nostro ragionamento, che non è in sostanza se non quello del Bodas corretto e riveduto in ogni sua parte, noi potremo con sufficiente sicurezza collocare Gangeça verso la fine del dodicesimo secolo ([2]).

Il Tattvacintâmaṇi ([3]), l'opera a cui Gangeça ha legato il proprio nome ([4]), occupa un posto principalissimo nella letteratura del

---

informazione che non posso controllare perchè non posseggo questo catalogo, che manca pure nelle biblioteche a cui ho accesso) porta la data Lakshmaṇasena S. 159; e poichè per lui l'inizio di quest'Era è da porsi, secondo la tradizione indigena, nel 1030 dell'Era Çaka, ne viene che per lui la data corrisponde appunto al 1189 Çaka, che è pari al 1267 (o 1268) dell'Era Volgare. Secondo il Kielhorn invece, l'Era di Lakshmaṇasena comincia con il 1119 d. C. (cfr. anche R. Hoernle, *A history of India*, Cuttack 1906, p. 67), e quindi, adottando questo punto di partenza, si avrebbe l'anno 1278 d. C.. La differenza nel computo non ha del resto nessuna importanza per la nostra dimostrazione.

([1]) Bodas, *l. c.* e Aufrecht, *Catal. Catalog.* I p. 199.

([2]) La stessa opinione vedo espressa in forma puramente affermativa e senza corredo di prove (nè egli lo doveva), dal Jacobi, *Ind. Log.* p. 460.

([3]) Edito a Calcutta (B. I.) 1888-1900, da Kâmâkhyânâtha Tarkavâgîça. Parte I (vol. I): Pratyakshakhaṇḍa, con estratti dai commenti di Mathurânâtha e Jayadeva Miçra. Parte II (vol. II-III): Anumânakh. con il comm. di Mathurânâtha; e Içvarânumâna con comm. di Jayadeva Miçra. Parte III (vol. IV): Upamânakh. con comm. di Kṛshṇakânta Tarkavâgîça. Parte IV (vol. V-VI): Çabdakh. con i comm. di Mathurânâtha, Jayadeva e Raghunâtha.

([4]) Questo autore è chiamato ora Gangeça (Tattva C. I p. 3. 286.429 ecc.) ora Gangeçvara (*ibid.* I p. 118.485 ecc.), sia nella chiusa dei capitoli della sua opera, sia anche da altri autori. La di-

Nyâya, e si contraddistingue da tutte le altre precedenti, tranne il N. S. di Bhâsarvajña. La produzione del Nyâya prima di Gangeça gravita, in ultima analisi, intorno agli aforismi di Gotama, e le opere rappresentative, quelle che segnano le tappe successive nell'evoluzione del sistema e che hanno acquistato il valore di testi classici, sono i commenti di Vâtsyâyana, dell'Uddyotakara, di Vâcaspati Miçra e di Udayana, che si compiono a vicenda e che rappresentano, quasi direi, altrettante riedizioni del sistema. Lo spirito conservativo vietava che si abbandonassero gli aforismi di Gotama, ma d'altra parte l'evolversi e il progredire delle discipline filosofiche, la necessità di difesa contro gli attacchi dei sistemi contrari, l'affermarsi di un indirizzo di ricerche (soprattutto da parte dei Buddisti) che, mettendo in seconda linea, se non addirittura trascurando, la parte formale e dialettica, voleva investigare il problema della conoscenza, l'Io e il non-Io, da un punto di vista prevalentemente teorico, fecero sì che i seguaci del Nyâya si sentirono costretti a rivedere periodicamente il loro sistema, a ribattere le teorie degli avversari che più direttamente colpivano i principi fondamentali della loro scuola, a metter d'accordo, entro i limiti del possibile, il vecchio testo dei *sûtra* con le dottrine nuove o con le nuove forme più evolute di dottrine antiche. La tendenza conservatrice e il desiderio di rinnovamento insieme congiunti ci spiegano il sorgere di una letteratura esegetica a cui danno opera filosofi di altissimo merito, e che tutta si accentra intorno agli aforismi di Gotama. Ciò non ostante, per influenza, molto probabilmente, dei filosofi Buddisti e Jaina, e dei primi più che dei secondi, si era andato delineando un altro metodo di studio e di esposizione, che già vedemmo adottato da Bhâsarvajña, e che è seguito anche da Gangeça: ciò che abbiam detto parlando del primo può ripetersi qui per il secondo. Dal punto di vista del metodo, il N. S. e il Tattva C. sono molto somiglianti; ma in tutto il resto sono profondamente diversi. L'opera di Gangeça costituisce una rielaborazione

---

versità del nome è del resto solo formale e non implica alterazione nel suo significato. Gangeça era, secondo la tradizione, nativo del Bengala orientale (Vanga), Nyâya K. p. 5.

del Nyâya nuova e personale in confronto con la letteratura esegetica anteriore, e potremmo definirla un' esposizione della logica e della teoria della conoscenza secondo il sistema del Nyâya, modificato e adattato alle nuove esigenze. I limiti imposti a questo nostro lavoro non ci permettono di diffonderci in una minuta analisi dell' opera, che nell' edizione di Calcutta comprende (insieme con ampi estratti di commenti) alcune migliaia di pagine (1): ci accontenteremo quindi per ora di pochi cenni. Gangeça afferma fino dal principio del suo libro il concetto sistematico a cui si attiene: le sue parole possono parafrasarsi come segue. Poichè, fra tutte le scienze, la filosofia *(ânvîkshikî)* è quella che più di ogni altra è efficace per trarre il mondo dal dolore in cui è sommerso, perciò appunto Gotama afferma che il bene supremo può raggiungersi solo conoscendo la vera natura delle sedici categorie di cui egli discute nei suoi aforismi: ma fra esse, la categoria dei mezzi di conoscenza è quella da cui dipendono tutte le altre (2). In questa affermazione noi dobbiamo vedere il segno della compiuta evoluzione del Nyâya. Nello stadio primitivo del sistema, quale ci è rappresentato dagli aforismi di Gotama, noi abbiamo, accanto a idee metafisiche, due parti principalissime: la dialettica e la teoria della conoscenza. Ma mentre la prima è trattata con molta ampiezza e con minuzia che può parere esagerata, la seconda invece è più che altro abbozzata: la nozione è studiata piuttosto negli elementi esteriori che nell' intimo suo processo formativo e nella sua essenza. Ora, era naturale che, col progredire della ricerca filosofica, sia per evoluzione propria, sia sotto l' urto delle idee propugnate dagli altri sistemi, il Nyâya finisse col lasciar passare in seconda linea la parte dialettica e col dare la prevalenza alla teoria della conoscenza. Così accade che, se prendiamo le due fasi estreme dell' evoluzione del Nyâya, quali ci sono riprodotte in documenti storici — nei

---

(1) Nelle note alla seconda parte di questo volume, il Tattva C. è stato messo a contributo; e d' altra parte io mi propongo, non appena mi sia possibile, di condurre a termine e di pubblicare una traduzione completa del testo di Gangeça.

(2) Cfr. Tattva C. I, p. 114–116.

sûtra di Gotama e nell'opera di Gangeça — noi vediamo perfettamente invertiti i rapporti fra quelle due parti del sistema. Da ciò possiamo farci un'idea dell'importanza di Gangeça, di cui non potremmo meglio esprimere la funzione storica, se non dicendo che egli ha fatto per il Nyâya, a sei secoli di distanza, ciò che Praçastapâda ha fatto per il Vaiçeshika, con questo di più, che egli ha potuto approfittare dei risultati a cui in una discussione di parecchi secoli erano giunti anche i filosofi degli altri sistemi, primi fra tutti i Buddisti e i Vaiçeshika: questi difatti hanno il merito di avere più delle altre scuole contribuito al reale progresso della filosofia teoretica nell'India.

Un altro punto di somiglianza, che è al tempo stesso la riprova della eccezionale importanza del nostro autore, è questo: che, come il Praçastabhâshya è divenuto il testo vaiçeshika per eccellenza, che i posteri hanno accettato come l'espressione più compiuta del sistema, così il Tattva C. chiude il ciclo della produzione originale del Nyâya e diviene l'opera classica a cui si atterranno le generazioni successive. Gangeça quindi potrebbe, per questa sola ragione, considerarsi un caposcuola, se tale non fosse anche di fatto. Intorno al suo testo si raccoglie la vasta operosità di una schiera di illustratori e di commentatori, che divenne nota più tardi col nome di scuola di Nuddea (Navadvîpa), dal nome del luogo ove principalmente fiorì, nel basso Bengala [1]. Ma ormai, l'era gloriosa del Nyâya è finita: Gangeça è l'ultimo filosofo che possa dirsi veramente rappresentativo. Ai maestri (*âcârya*) succedono gli eruditi e i dotti (*upâdhyâya*); e la nuova scuola, abbandonando quasi lo studio diretto dei *sûtra* e dei loro classici commenti, si affatica intorno al testo del Tattva C., di cui fa il proprio libro fondamentale, e a cui dedica il lavoro critico ed espositivo di parecchie generazioni: agli epigoni più non rimane che commentare, illustrare, annotare. E ben presto la scuola di Nuddea degenera: alla ricerca teorica si sostituisce l'esegesi cavillosa, la discussione diviene un

---

[1] È degno di nota il fatto che il Nord dell'India, e particolarmente il Bengala, è la regione in cui maggiormente fiorirono gli studi del Nyâya.

esercizio di virtuosità dialettica (curioso ritorno all' antico): in una parola, la speculazione filosofica si estingue e la logica diviene scolastica.

§ 8. La letteratura filosofica dei Buddisti e dei Jaina dopo la metà del nono secolo.

Il periodo che ora abbiamo studiato, e che va dalla metà del nono alla fine circa del dodicesimo secolo, mentre segna per il Nyâya e il Vaiçeshika (e per il primo più che per il secondo) una vera rinascita, per la logica (e, in genere, per la filosofia) dei Buddisti è un' età di decadenza, almeno per quanto ci è lecito giudicare dai dati di fatto di cui disponiamo. Anche degli autori buddisti di questo tempo, le opere sono quasi tutte andate perdute negli originali sanscriti [1], e ce ne rimangono solo le traduzioni tibetane. Per quello che io so, di opere in sanscrito che trattino argomenti di logica e che siano pubblicate e quindi accessibili, non vi sono da menzionare in questa età se non sei trattatelli, editi recentemente da H. Shastri, nella B. I. [2]. La scarsità di materiali sanscriti ce li fa preziosi; ma se hanno importanza innegabile per uno studio della filosofia buddistica che consideri ogni problema anche secondario, tuttavia non si può dire che rappresentino per noi dei testi fondamentali in cui tutto il sistema sia o esposto nel suo complesso o rielaborato: in poche parole, sono anch' essi piuttosto delle monografie su argomenti particolari. Scorrendo le ultime pagine del libro di S. C. Vidyâbhûshaṇa, noi vediamo ivi annoverati, da Dharmottara a circa la metà del secolo undicesimo, tredici filosofi bud-

---

(1) Si ricordi tuttavia la riserva che già esponemmo a p. 52 n. 2.

(2) *Six buddhist nyâya tracts in sanskrit,* edited by Mahâmahopâdhyâya Haraprasâd Shâstri, Calcutta 1910. Contiene: 1) Apohasiddhi; 2-3) Kshaṇabhangasiddhi; 4) Avayavanirâkaraṇa; 5) Sâmânyadûshaṇadikprasâritâ; 6) Antarvyâptisamarthana. Gli autori sono, rispettivamente, Ratnakîrti di 1-3; Açoka di 4-5 e Ratnâkara Çânti di 6. — Cfr. anche il mio resoconto bibliografico *Publications de l'As. Soc. of Bengal* in *Muséon* 1912, fasc. di aprile.

disti, le opere dei quali, secondo si ricava dalle informazioni forniteci dal dotto indiano in base a fonti tibetane, possono dividersi in due gruppi principali: commenti, in massima parte a testi di Dharmakîrti (che, a quanto pare, continua ad essere l'autore per eccellenza dei logici Buddisti); e opere originali: vale a dire, originali per quello che ce ne dicono i titoli, dai quali si può dedurre che non sono commenti, senza tuttavia poter giudicare fino a che punto riproducano i risultati a cui erano giunti i maggiori maestri dei secoli precedenti. Alcune rivelano chiaramente un carattere monografico, com'è il caso delle sei operette di cui sopra facevamo cenno; altre, paiono manuali; ma di nessuna, stando agli scarsi indizi di cui possiamo disporre, si può dire che abbia un'importanza storica per l'evoluzione della logica buddistica. Noi quindi non ci soffermeremo a lungo intorno ad esse, contentandoci di dare in due note bibliografiche la letteratura dei commenti (1) e quella delle opere, diremo così, originali (2).

Più continua e più tenace è la tradizione filosofica dei Jaina, che si protende oltre il termine a cui siamo giunti nella nostra rassegna storica, e conta autori degni di nota fino al secolo decimosettimo. Noi non possiamo prenderla in esame in tutte le sue parti, perchè ciò trascenderebbe i limiti impostici in questa nostra trat-

---

(1) Qui comprendiamo tutti i commenti alle opere di Dharmakîrti, anche quelli anteriori a Dharmottara, raggruppati in ordine cronologico intorno alle singole opere del Maestro. Diamo le date come sono stabilite da S. C. Vidyâbhûshaṇa, *op. cit.*, *passim*; e, naturalmente, per gli autori che ricorrono più di una volta, sia in questa nota sia nella seguente, solo la prima volta I. *Âlambanaparîkshâ*: 1) A. p. ṭîkâ di Vinîtadeva (ca. 750) — II. *Hetubindu:* 1) H. b. ṭîkâ di Vinîtadeva; 2) H. b. vivaraṇa di Arcaṭa (metà del 9° sec.). — III. *Nyâyabindu:* 1) N. b. ṭîkâ di Vinîtadeva; 2) N. b. pûrvapakshe saṃkshipta di Kamalaçîla (ca. 750); 3) N. b. ṭîkâ di Dharmottara; 4) N. b. piṇḍârtha di Jina Mitra (ultimi anni del 900). — IV *Pramâṇavârttika:* 1) Pr. v. vṛtti dello stesso Dharmakîrti; 2) Pr. v. pañjikâ di Devendrabodhi (ca. 650); 3) Pr. v. ṭîkâ di Çâkyabodhi (ca. 675); 4) Pr. v. vṛtti di Ravi Gupta (ca. 725);

tazione, e anche perchè non tutti i filosofi Jaina hanno un rapporto diretto con il tema di cui dobbiamo discorrere; si aggiunga infine che non poche opere sono ancora inedite, e, fra quelle pubblicate, quasi nessuna è stata finora studiata con qualche profondità (1). La produzione filosofica dei Jaina in questo periodo è molto più varia di quanto non sia nel periodo precedente, e non è facile classificarla con criteri precisi. In molte opere, l'intonazione polemica e la tendenza al criticismo (e in certo modo al relativismo), che è così caratteristica del sistema, si fa più decisa, determinando una predilezione tutta particolare per l'analisi e per la discussione delle teorie altrui. Dal che derivarono due conseguenze: lo sviluppo di una scolastica spesso vivace e arguta, ma non di rado anche sottile e cavillosa, e la produzione di opere che, composte per di-

---

5) Pr. v. alaṃkâra di Prajñâkara Gupta (ca. 940) di cui si hanno due ipercommentari, 5*a*) Pr. v. al. ṭîkâ di Jina (ca. 983) e 5*b*) Pr. v. al. ṭîkâ di Yamâri (ca. 1050); 6) Pr. v. ṭîkâ di Çankarânanda (ca. 1050) — V. *Pramâṇaviniçcaya:* 1) Pr. v. ṭîkâ di Dharmottara; 2) Pr. v. ṭîkâ di Jñânaçrî (ca. 983). — VI. *Saṃbandhaparîkshâ:* 1) S. p. vṛtti dello stesso Dharmakîrti; 2) S. p. ṭîkâ di Vinîtadeva; 3) S. p. anusâra di Çankarânanda. — VII. *Santânântarasiddhi:* 1) S. a. s. ṭîkâ di Vinîtadeva. — VIII. *Vâdanyâya* o *Tarkanyâya:* 1) V. n. vyâkhyâ di Vinîtadeva; 2) V. n. vṛttivipañcitârtha di Çânta Rakshita.

(2) Dânaçîla (fine del 9° sec.): Pustakapâṭhopâya, o "metodo per leggere i libri". — Prajnâkara Gupta: 1) Sahâvalambhaniçcaya. — Jetâri (940-980): 1) Hetutattvopadeça, o "istruzione su la natura del termine medio"; 2) Dharmadharmiviniçcaya, "determinazione del termine maggiore e del termine minore"; 3) Bâlâvatâratarka, trattato elementare di filosofia. — Jnânaçrî: 1) Kâryakâraṇabhâvasiddhi, intorno al rapporto fra causa ed effetto; 2) Tarkabâshâ, trattato di logica. — Ratna Vajra (ca. 983): 1) Yuktiprayoga o applicazione del ragionamento. — Ratnâkara Çânti: 1) Vijñaptimâtrasiddhi e 2) Antarvyâpti (cfr. p. 70 n. 2). — Vâkpraja: 1) Sarvajñasiddhikârikâ, o "versi aforistici sul raggiungimento dell'onniscienza (? secondo la traduz. del titolo tibetano: vedi S. C. Vidyâbhûshaṇa, *op. cit.* p. 141). — Çankarânanda: 1) Apohasiddhi.

(1) Ripeto, a scanso di equivoci, che qui e nel seguito intendo parlare di opere filosofiche, e, fra le filosofiche, di quelle che non hanno un carattere esclusivamente religioso o dogmatico.

fendere i principi del Jainismo, sono sovente una rivista critica degli altri sistemi. Queste caratteristiche tuttavia non sono esclusive dei Jaina, sebbene siano da loro possedute in grado eminente. Del resto, è naturale che, in un periodo nel quale i sistemi filosofici sono già da lungo tempo formati e hanno, qual più qual meno, compiuta la loro evoluzione, la loro letteratura accentui quel tono polemico e quell'indirizzo critico di cui le prime espressioni si trovano già nei *çâstra*. E a questo proposito, non è qui fuor di luogo fare un'osservazione d'indole generale. Parecchi secoli di discussione fra le varie scuole, avevano avuto un duplice effetto: da una parte, si erano prodotti degli scambi reciproci che avevano permesso un accordo e, quasi direi, un'intesa, fra i vari sistemi intorno a quei punti che nell'India erano inevitabilmente comuni a tutte le scuole, o perchè fondati su di una realtà obbiettiva a cui nessuno poteva sottrarsi, o perchè rientravano in quella serie di idee panindiane che tutti più o meno accettavano senza discussione: tali la teoria logica e gnoseologica del Nyâya-Vaiçeshika (1), e la dottrina del *karman* e della sopravvivenza dell'anima: si noti tuttavia che tale accettazione risale a un tempo molto più antico di quello di cui ora ci occupiamo: per le idee filosofiche, essa comincia al più tardi poco dopo Praçastapâda (2), e per le idee teosofiche, risale a un periodo anteriore al Buddismo. Per tutte le altre questioni, il vario grado di affinità determinò un raggruppamento fra i diversi sistemi: così, nel campo brahmanico, si ebbero le tre coppie della Pûrva Mîmâṃsâ e Uttara Mîmâṃsâ, del Saṃkhya-Yoga e del Nyâya-Vaiçeshika, accoppiamento che in parte risale a tempi molto antichi e in parte si effettua in età più tarda, ma che, in ogni caso, si fa più preciso e più sistematico col procedere dei secoli. Vi erano tuttavia dei punti sui quali potevano

(1) Lascio qui impregiudicata la questione, assai difficile a risolvere, dei rapporti fra Dignâga e Praçastapâda. Qualunque sia dei due che ha influito su l'altro, sta sempre il fatto che, se anche le teorie di Praçastapâda hanno ricevuta un'impronta buddistica, gli altri sistemi brahmanici hanno accolto i risultati che andavano sotto il nome del Vaiçeshika.

(2) Vedi sopra, p. 44 e sgg.

accordarsi sistemi per ogni altro riguardo divergenti, e punti su cui anche due sistemi che formavano quasi un'unità filosofica, professavano teorie opposte: tale è il caso ad es. per il Nyâya e il Vaiçeshika, come vedremo nella seconda parte del nostro libro. In tal modo, la discussione di secoli e secoli compì un vero e proprio lavoro di raffronto, da cui risultarono le differenze e le somiglianze (*vaidharmya* e *sâdharmya*, direbbero i nostri Indiani) fra i vari sistemi. Ma questo lavoro di comparazione e di selezione storica può compiersi da due punti di vista opposti: analiticamente e sinteticamente. Dal punto di vista analitico, esso riguarda le questioni singole, le opinioni particolari di ogni sistema su questo o quell'argomento; dal punto di vista sintetico, riguarda invece il carattere prevalente di un sistema, la sua concezione fondamentale, l'idea motrice e animatrice. Tanto nell'un caso quanto nell'altro, un simile processo richiedeva come condizione indispensabile, da parte di ogni sistema, lo studio e la critica di tutti gli altri; ma portò a due conseguenze letterarie diverse: quando la critica verte su un argomento speciale, abbiamo scritti monografici, che hanno sovente l'aspetto di veri articoli, nel senso quasi moderno della parola; quando invece muove dalla concezione fondamentale di un sistema, abbiamo delle opere complesse in cui rientrano gli argomenti singoli. Esempio del primo caso sono molte delle operette buddistiche di cui sopra abbiamo parlato: esempi del secondo sono l'Advaitabrahmasiddhi di Sadânanda, la Syâdvâdamañjarî di Mallisheṇa ecc. Tali opere costituiscono dei veri e propri contributi alla storia della filosofia nell'India, e hanno quindi un valore ragguardevole. Ma qui non si ferma l'evoluzione letteraria della filosofia indiana. La conoscenza dei vari sistemi, che fu coltivata sempre, sia come elemento di cultura sia per necessità polemiche, portò a poco a poco, come conseguenza naturale, allo studio obbiettivo dei sistemi stessi. Senonchè tale studio non poteva limitarsi ai soli *çâstra*, perchè nel corso dei secoli la produzione si era accresciuta in misura ragguardevole e le dottrine si erano variamente modificate: occorreva quindi percorrere una serie assai lunga di opere prima di formarsi un'idea adeguata delle teorie delle varie scuole. Ora, un filosofo, di qualunque confessione si

fosse, il quale avesse compiuta l'insigne fatica di studiare i diversi sistemi nei loro testi più autorevoli, cominciando dai *çâstra* per venire fino ai contemporanei o quasi, se non si sentiva la forza di trovare o di svolgere una concezione personale, era indotto naturalmente a esporre in una trattazione riassuntiva e compendiosa i risultati dei suoi studi. Ed ecco formarsi un genere di letteratura filosofica che io ho già altra volta designato col nome di enciclopedica: si tratta di opere che contengono una rassegna e una esposizione sommaria di tutti o dei principali sistemi professati al tempo dell'autore: esempi classici il Sarvadarçanasaṃgraha („Compendio di tutti i sistemi „) di Mâdhavâcârya e il Shaḍdarçanasamuccaya („Epitome dei sei sistemi „) di Haribhadra, col commento (che è la parte veramente importante) di Guṇaratna. Se noi percorriamo queste due opere, troviamo che ogni sistema vi è studiato ed esposto in base ai suoi testi più autorevoli, che sono citati con frequenza e spesso pararafrasati o integralmente riprodotti: anzi Guṇaratna, che è davvero un mirabile scrittore, aggiunge, in fine a ogni capitolo, un breve *excursus* bibliografico, da cui si vede con quanto sano spirito critico egli abbia saputo scegliere, nella grande vastità della letteratura filosofica di ogni sistema, le opere che la critica moderna ha confermate come le più importanti.

Con questa digressione, noi ci siamo spinti di parecchio oltre il secolo dodicesimo, e ci siamo in apparenza allontanati dal nostro argomento. Ma era necessario premettere queste osservazioni, per intendere quanto dobbiamo ancor dire intorno agli scrittori giainici, di cui ora esauriremo lo studio sommario comprendendovi anche quelli che appartengono ai secoli successivi. La concezione fondamentale, il punto centrale del Jainismo, è, come dicemmo, la teoria del „può essere „ *(syâdvâda)*, che veramente definisce e caratterizza il sistema: ora, molte sono le opere di questo periodo che fanno del *syâdvâda* e della teoria dei *naya* (criteri di esame metodico) il loro argomento principale (1): d'altra parte, abbondano an-

(1) Citiamo ad es. la Syâdvâdamañjarî di Mallisheṇa (fine del 13.° secolo), l'Anekântajayapaṭakâ di Haribhadra (9.° secolo) ecc.

che quelle d'indole monografica ([1]); delle une e delle altre, sebbene trattino per incidenza di questioni logiche, non possiamo qui parlare diffusamente. Importantissimo è pure il già citato Shaḍdarçanasamuccaya di Haribhadra, e il commento che ne scrisse Guṇaratna, commento che costituisce un'opera a sè ([2]); e interessante è del pari il breve scritto di ugual titolo, composto da Râjaçekhara (14° secolo) ([3]); ma il loro carattere enciclopedico le esclude naturalmente da questa nostra rassegna. Limitandoci quindi a quelle opere che hanno più stretto rapporto con l'argomento di cui ci occupiamo, noteremo anzitutto due commenti a due testi famosi del periodo precedente: il primo, al Parîkshâmukhasûtra di Mâṇikya Nãndin, composto da Ananta Vîrya (forse nella prima metà del sec. 11°) ([4]); il secondo, al Nyâyâvatâra di Siddhasena e composto probabilmente da Candraprabha (11° sec.) ([5]). Le opere giainiche che trattano esclusivamente o prevalentemente di logica, si trovano in tal modo assai ridotte di numero: oltre ad alcune di Jaçovijaya Gaṇi ([6]), autore molto rinomato del secolo decimosettimo, e alla Nyâya Dîpikâ di Dharmabhûshaṇa ([7]) (ca. 1600), dobbiamo ricordare anche la Pramâṇamîmaṃsâ di Hemacandra, (12° sec.) e il Pramâṇanayatattvâlokâlaṃkâra di Deva Sûri (12° sec.) ([8]). Ma l'opera

---

([1]) Fra queste sia mentovato, per la sua importanza filosofica, il Prameyaratnakoça di Candraprabha (11.° secolo), di cui i capitoli sono altrettanti articoli su i punti più controversi della filosofia giaínica. L'opera, di cui esistono scarsi materiali manoscritti, è ora in corso di stampa a Bombay, edita per le mie cure.

([2]) Edito da me a Calcutta (B. I.), fasc. 1-2 (1905-1907).

([3]) Edito a Benares il 1910, nella YJGM., N. 17.

([4]) È intitolato P. M. laghuvṛtti ed è pubblicato da S. C. Vidyâbhûshaṇa, Calcutta 1909, (B. I.).

([5]) È intitolato N. A. vivṛtti e pubblicato dallo stesso erudito indiano insieme con il N. A. Calcutta 1909. Per la paternità del commento, vedi N. A. *Preface* p. V-VI e *Mediaev. log.* p. 46.

([6]) Sono state pubblicate in un volume dalla Jaina Dharma Pras. Sabhâ a Bhavnagar, nel 1908.

([7]) Pubblicata a Kolhâpura, secondo ci informa S. C. Vidyâbhûshaṇa, *op. cit.* p. 54 n. 1.

([8]) Edito, insieme col commento di Ratnaprabha, a Benares nel 1911, YJGM., N. 21-22.

di Hemacandra, che pure sarebbe interessante possedere, perchè composta nello stile aforistico e commentata dallo stesso autore, è ancora inedita, per quanto almeno io so; e i due autori menzionati al principio del periodo precedente, non pare che abbiano contribuito gran che allo sviluppo della logica giaínica. Rimane quindi il testo di Deva Sûri, con il quale noi rientriamo nei limiti di tempo a cui eravamo giunti con Gangeça, e che possiamo considerare come l'ultimo dei trattati fondamentali di logica e di epistemologia giaínica. In esso dobbiamo distinguere con cura i vari elementi che lo costituiscono: la logica di Deva Sûri è, in sostanza, una rielaborazione e un adattamento di quella buddistica, e noi potremmo ripetere qui alcune delle osservazioni fatte già a proposito del N. A. e del P. M. S. Un esame più diffuso merita invece la teoria generale della conoscenza. La nozione può essere di due specie: nozione vera (*pramâṇa*) e nozione non vera, o, come dice il testo, ' sovrapposizione ' (*samâropa*). La nozione vera è quella che produce una certezza in sè o in altri (I, 2); la nozione non vera si ha quando l'immagine di una cosa non risponde alla sua reale natura (1, 7). Quest'ultima alla sua volta può essere o errore vero e proprio (*viparyaya*), o dubbio (*saṃçaya*) o indeterminatezza (*anadhyavasâya*). La nozione vera o *pramâṇa* si suddivide anzitutto in diretta (*pratyaksha*) e indiretta (*paroksha*, II, 1). La prima alla sua volta può essere empirica (*sâṃvyavahârika*) o trascendentale (*pâramârthika*): la nozione diretta empirica si suddivide poi in due sottospecie, a seconda che si produce per mezzo dei sensi oppure senza il concorso dei sensi (II, 4-5); ma tanto nell' un caso quanto nell' altro deve passare per quattro stadi: nel primo (*avagraha*) si percepisce l' oggetto insieme con i suoi attributi più salienti, senza poterne determinare la vera natura; nel secondo (*îhâ*) si investiga intorno alle particolarità di cui è fornito l' oggetto; nella terza (*avâya* o *apâya*) si accertano queste particolarità e si determina la natura reale dell'oggetto; infine, nel quarto (*dhâraṇâ*) si riconosce e si identifica l' oggetto conosciuto in quel momento con le immagini prodotte dallo stesso oggetto in percezioni anteriori, e lo si fissa nella mente (II, 7-10) (1). La nozione diretta

(1) Cfr. Tattvârthâdh. S. I, 15.

trascendentale si genera esclusivamente dall'Io (II, 19), ed è quindi paragonabile all' intuizione: può essere di due specie: imperfetta *(vikala)*, la quale comprende alla sua volta la conoscenza trascendentale che riguarda le cose materiali (*avadhijñâna*) e quella che ha per oggetto lo spirito o il pensiero altrui *(manaḥparyâya)*; e perfetta *(sakala)*, che è onniscienza (II, 19. 20. 21. 24). La nozione indiretta (*paroksha*) comprende, alla sua volta, cinque varietà: il ricordo (*smaraṇa*), il riconoscimento (*pratyabhijñâna*), in cui rientra anche l' analogia, l' argomentazione (*tarka*), l' illazione (*anumâna*) e la parola (*âgama*) con cui tuttavia bisogna intendere, oltre all' autorità della Sacra Scrittura, anche la testimonianza di persona degna di fede (III, 1).

Se esaminiamo questo schema di teoria della conoscenza, appare evidente il suo carattere di compromesso fra la teoria tradizionale e canonica e la teoria scientifica proclamata e fatta accettare dal Nyâya-Vaiçeshika [1]. La classificazione più antica e canonica divide la conoscenza in cinque specie: rappresentazione *(mati)*, testimonianza *(çruti)*, conoscenza trascendentale delle cose (*avadhi*) o del pensiero (*manaḥparyâya*) e onniscienza (*kevala*): le prime due indirette (*paroksha*), le tre ultime dirette (*pratyaksha*) [2]. Il fondamento di questa teoria è mistico e quasi direi teosofico: la conoscenza diretta è quella che si ottiene per forza di un' immediata intuizione, indiretta invece è quella che ha bisogno di uno strumento, quale gli organi dei sensi. Il Nyâya-Vaiçeshika, come vedremo in seguito, astrae da considerazioni di questo genere, e considera il problema della conoscenza con idee e con metodo scientifico: ne risulta una teoria in tutto opposta a quella dei Jaina. I quali, pur accettandola, come l' accettarono le altre scuole, non vollero rinunciare ai dati tradizionali e canonici, ma tentarono un adattamento delle due diverse concezioni, che, nell' autore di cui ci occupiamo, si è operato a un dipresso così. La distinzione fra nozione diretta e indiretta è mantenuta, ma le due parole hanno una

---

(1) L'osservazione è già in Jacobi, ZDMG. LX, 294, nota; ma senza particolari. — Cfr. anche sopra, p. 36-37.

(2) Cfr. Tattvârthâdh. S. I, 9-12.

funzione diversa. La prima *(pratyaksha)* indica la percezione nel senso del Nyâya-Vaiçeshika, e le tre ultime delle cinque specie di nozione su mentovate, che sono dirette perchè trascendentali. La seconda designa tutte le altre nozioni che si originano altrimenti che dai sensi; e anche qui le due concezioni del Nyâya-Vaiçeshika e del Jainismo si sono adattate: la teoria logica rientra sotto il capo della conoscenza indiretta, ma vi rientrano pure le prime due nozioni dello schema giainico, la rappresentazione (*mati*) e la testimonianza o parola (*çruti*). Notiamo tuttavia che ciò è giusto in linea assoluta solo per questa seconda specie di nozione, che corrisponde al *çabda* del Nyâya e che dal nostro autore è chiamata *âgama*, o Scrittura; ma quanto alla prima, il caso è un po' diverso. Col nome di rappresentazione (*mati*) si indica tanto la percezione dei sensi quanto una nozione prodotta per atto cogitativo senza il concorso attuale dei sensi: quindi rientra, per un lato nella percezione, e per un altro lato in una delle varie specie di nozione indiretta, esclusa però la parola [1].

§ 9. Il Nyâya e il Vaiçeshika da Gangeça ai tempi modernissimi.

La nuova scuola di logica che riconosceva a proprio maestro Gangeça, diede per parecchie generazioni un' ampia produzione di commenti al Tattva C. Alle caratteristiche già accennate degli scrittori di questa scuola, caratteristiche che si fanno sempre più decise quanto più si scende nel tempo, occorre aggiungerne un' altra: la straordinaria fecondità. La tradizione continuò ininterrotta dopo la morte di Gangeça, di cui il figlio Vardhamâna commentò il Tattva C., oltre a parecchie opere di Udayana e al N. D. [2]. Di

---

[1] Un' altro tratto caratteristico dello spirito conservativo del Jainismo, come del resto di tutti gli altri sistemi, è lo sviluppo che il nostro autore dà alla teoria dei *naya*. Occorre tuttavia osservare che questa ha un valore metodico e un rapporto così stretto con la logica, che la sua presenza ha una ragion d' essere più generale che non sia la preoccupazione dottrinale.

[2] Vedi Aufrecht *Catal. Catalog.* I p. 553-4. Cfr. p. 63, n. 3. Secondo la tradizione sarebbe nato nel territorio di Mithilâ, nel villaggio di Karijana: vedi V. Prasâda Dube, *op. cit.*, *Vijñâpana*, p. 30.

poco posteriore a lui, se non contemporaneo, dovette essere Harimiçra, di cui il nipote e discepolo Jayadeva scrisse pure un commento al Tattva C. (1): secondo ogni probabilità, Jayadeva visse intorno al 1250 (2). Suo condiscepolo fu Vâsudeva Sârvabhauma, autore di un commento al Tattva C. (3), e maestro insigne, poichè, secondo la tradizione, ebbe quattro scolari (4), di cui uno solo tuttavia, Raghunâtha, continuò la tradizione della scuola scrivendo, oltre ad altre opere numerose, un commento divenuto famoso, la Dîdhiti, che tuttavia non pare si estenda oltre le due prime sezioni del Tattva C. (5). Suo scolaro fu Mathurânâtha (6), a cui si deve un numero ragguardevole di opere, e commenti al Tattva C. Suo contemporaneo dovette essere Harirâma Tarkâlaṃkâra (7), poichè è detto maestro di Raghudeva, che fu pure discepolo di Mathurânâtha. Raghudeva, come gli autori che menzionammo fin qui e come tutti gli altri che nomineremo in seguito (tranne il caso che facciamo espressa menzione del contrario), fu commentatore del Tattva C. (8) ed ebbe per contemporaneo Gadâdhara (9), uno dei più famosi commentatori di Gangeça. Raghudeva ebbe per discepolo Çankara Miçra, che appartiene *in toto* alla scuola di Nuddea, e che, come gli altri filosofi di questo gruppo, pagò il suo tributo letterario a Gangeça e ai suoi commentatori (10). La rinomanza di

---

(1) Intitolato Tattva C. âloka, o Tattva C. prakâça: cfr. per questa e per altre opere di lui, Aufrecht, *op. cit.* I, p. 199–200.

(2) Vedi sopra p. 65.

(3) Tattva C. vyâkhyâ; Aufrecht *op. cit.* I, p. 567.

(4) Cfr. Nyâya K. p. 6, V. Prasâda Dube, *op. cit.* p. 32, e Bodas T. S. *Introd.* p. 44–45.

(5) Aufrecht *op. cit.* I p. 485, ove sono dati anche i titoli delle molte sue opere, fra le quali non vedo citato il Padârtha Khaṇḍana che gli attribuisce il Bodas (T. S. *Introd.* p. 45).

(6) Aufrecht, *op. cit.* I p. 423, lo dice " pupil of Raghunâtha Bhaṭṭâcârya, praçishya of Vâsudeva Sârvabhauma ".

(7) Vedi l'elenco delle sue opere in Aufrecht, *op. cit.* I p. 759–60.

(8) Aufrecht, *op. cit.* I p. 482.

(9) Vedi per la bibliografia Aufrecht, *op. cit.* I p. 145–148; 151–152.

(10) Vedi per la bibliografia Aufrecht *op. cit.* I p. 625.

Çankara Miçra non è tuttavia fondata su la sua attività di commentatore e ipercommentatore del Tattva C., ma bensì sul commento che scrisse agli aforismi di Kaṇâda. Il V. D. non ha avuto la fortuna del N. D. di trovare una serie, quasi ininterrotta per parecchi secoli, di espositori e illustratori: il Pra Bh., come dimostrammo, non è un commento del testo dei *sûtra*, e nemmeno un rifacimento, ma costituisce una vera e propria rielaborazione del sistema: per trovare un commento, nel senso preciso della parola, bisogna scendere fino a Çankara Miçra. Ciò spiega l'importanza del suo Upaskâra ai *sûtra* del Vaiçeshika e la fama che egli si acquistò, sebbene sia ormai troppo lontano dalla tradizione primitiva del sistema, e artificioso, cavilloso e poco attendibile nelle sue illustrazioni; e giustifica anche il tentativo che noi ora faremo di fissare l'epoca in cui visse.

Nella serie, che ora abbiamo descritta, di maestri e di scolari, Çankara viene cinque generazioni dopo Jayadeva: e calcolando a un dipresso trent'anni per generazione, dovremmo collocarlo verso la fine del quattordicesimo o al principio del quindicesimo secolo: in modo più approssimativo, intorno al 1400. A questo ci porta la costruzione cronologica che noi abbiamo sopra esposta, e che parte dalla data del 1250 circa attribuita a Vâsudeva Sârvabhauma, come contemporaneo di Jayadeva. Senonchè, vi sono difficoltà assai gravi per poterla ammettere. In primo luogo, Çankara Miçra avrebbe composto un commento alla Jâgadîçîṭîkâ, che è a sua volta un commento alla Tattva C. Dîdhiti di Raghunâtha: ora Jagadîça è vissuto intorno al 1600: quindi Çankara Miçra dev'essere posteriore a lui. Ma c'è di più. La tradizione [1] dice che Raghunâtha fu contemporaneo di Raghunandana, Kṛshṇânanda e Caitanya, il quale ultimo sarebbe il famoso riformatore religioso del Bengala nato nel 1484 [2]. Il Bodas inoltre afferma che Mathurânâtha sarebbe stato contemporaneo di Jagadîca: quindi Çankara

---

[1] Bodas T. S. *Introd.* p. 44.

[2] Aufrecht *op. cit.* I p. 190; cfr. V. Prasâda Dube, *op. cit.* p. 32 nota 1.

Miçra si troverebbe separato da quest' ultimo dallo spazio di circa due generazioni, e verrebbe così a trovarsi alla fine del 1600.

Riesaminando la serie di maestri e di scolari da Vâsudeva a Çankara Miçra, noi troviamo che essa è confermata in modo assoluto nella sua esattezza per i tre primi nomi: Raghunâtha è chiamato scolaro (*çishya*) di Vâsudeva, e Mathurânâtha è detto scolaro di Raghunâtha e *praçishya* (scolaro dello scolaro) di Vâsudeva. Non è dunque possibile supporre che fra questi tre vi sia stata una soluzione di continuità. Quanto a Raghudeva, la sua qualità di scolaro di Mathurânâtha è affermata dal Bodas (1) e da Bhîmâcârya (2), mentre l' Aufrecht non fa menzione di questo particolare, ma lo dice invece discepolo di Harirâma (Tarkâlaṃkâra) insieme con Gadâdhara, il che è affermato anche dal Bodas, per il quale quindi Mathurânâtha, Harirâma (e Jagadîca) sarebbero contemporanei e vissuti circa il 1600. Ora, poichè i due dotti indiani non adducono le fonti, noi non sappiamo quanto siano attendibili le loro informazioni. Allo stesso modo non sappiamo quanta fede meriti l' affermazione, che pure risale a loro, che Raghunâtha fosse contemporaneo di Caitanya: l' Aufrecht (3) dice solo che egli era, secondo la tradizione, contemporaneo di Raghunandana (4).

Ciò posto, poichè le informazioni intorno ai dati collaterali della genealogia spirituale da noi tracciata più sopra appaiono fino a un certo segno discordi e non sufficientemente documentate, noi potremmo, a voler esser audaci, giungere fino a negar loro qualsivoglia attendibilità, e mantenerci fissi alla nostra cronologia. Ma rimarrebbe sempre la difficoltà, assolutamente insuperabile, creata dal fatto che Çankara Miçra commentò un' opera di Jagadîça. Partendo da questo punto e procedendo a ritroso, noi veniamo ad avere: Çankara scolaro di Raghudeva e Raghudeva scolaro di Ha-

---

(1) T. S. *Introd.* p. 44.

(2) Nyâya K. p. 7.

(3) *Catal. Catalog.* I, p. 485.

(4) Le notizie del Bodas risalgono, in ultima analisi, a quelle contenute nelle due introduzioni già citate di Candrakânta e di V. Prasâda Dube: vedi ad es. quest' ultimo, p. 30 e sgg.

rirâma, cioè un altro gruppo di tre nomi, che si fonde col primo stabilito più sopra, in quanto Mathurânâtha sarebbe contemporaneo di Harirâma. Così stando le cose, poichè 1°) mi sembra difficile negare che Çankara sia posteriore a Jagadîça; 2°) poichè i primi tre della nostra lista (Vâsudeva: Raghunâtha: Mathurânâtha) sono sicuramente successivi l'uno all'altro; 3°) e poichè infine il gruppo ascendente Cankara Miçra: Raghudeva: Harirâma mi sembra altrettanto difficile a scindersi, — non vedo possibili che due ipotesi. La prima sarebbe che Mathurânâtha e Harirâma non fossero contemporanei, ma separati da uno spazio di centocinquanta o duecento anni; la seconda, consiste nella stessa supposizione riguardo a Jayadeva e Vâsudeva Sârvabhauma, che sarebbero non contemporanei, ma separati da uno stesso periodo di tempo. Quest'ultima è la più probabile, sebbene in apparenza stia contro di essa la tradizione, secondo la quale i due autori ora nominati sarebbero stati veramente contemporanei. Ma una soluzione a questa difficoltà si può trovare supponendo che si tratti di due personaggi dello stesso nome, l'uno identico al nostro Jayadeva, e l'altro contemporaneo di Vâsudeva Sârvabhauma. La confusione delle due persone in una sola è testimoniata dal fatto che la tradizione riguardante Jayadeva, dopo di aver riferito l'aneddoto al quale questo autore dovette il soprannome di Pakshadhara, aggiunge che nella sua vecchiaia egli ebbe una disputa con Raghunâtha, molto più giovane d'anni (1). Questo secondo particolare conferma la successione cronologica da noi stabilita, e in pari tempo ci autorizza a dedurre l'esistenza di un Jayadeva contemporaneo di Vâsudeva Sârvabhauma maestro di Raghunâtha, ma distinto dal primo e più antico Jayadeva, di cui l'esistenza e la priorità ci sono testimoniate da altre fonti difficilmente oppugnabili.

Riassumendo: nella successione di autori delineata più sopra, restano fermi due punti: il punto di partenza, che è la data del primo Jayadeva (metà del 13° secolo), e il punto di arrivo, che è la data di Çankara Miçra (intorno al 1650). Incerte sono le date

(1) Vedi Candrakânta, *op. cit.* p. 25-26.

intermedie, sebbene noi possiamo ritenere per sicura e fondata la successione stessa nei due gruppi in cui l'abbiamo divisa: la soluzione di continuità deve avere avuto luogo o nel mezzo, nel qual caso bisogna scindere Mathurânâtha da Harirâma suo presunto contemporaneo, ovvero addirittura al principio, ammettendo che si siano avuti due Jayadeva, separati l'uno dall'altro da un intervallo di circa due secoli, e confusi insieme dalla tradizione. Quest' ultima soluzione sembra la più verosimile allo stato attuale degli studi. Auguriamoci che nuovi dati e nuove ricerche ci permettano di risolvere con tutta esattezza anche questo problema cronologico, l'unico che noi dobbiamo abbandonare senza avervi dato una risposta precisa, in tutta la rassegna da noi fatta fin qui di circa quattordici secoli di letteratura filosofica. Tuttavia, la nostra discussione non è stata senza frutto, poichè ci ha convinti del punto che era veramente il più importante: che la data di Çankara Miçra va posta nel 17° secolo, e piuttosto verso la metà che verso il principio.

È interessante osservare che, circa nello stesso tempo, anche gli aforismi di Gotama attirarono l'attenzione dei commentatori: Viçvanâtha, vissuto intorno alla prima metà del 17° secolo, scrisse una Nyâyasûtr'avṛtti (glossa ai *sûtra* del Nyâya), che non è senza qualche pregio [1]. In questo ritorno quasi contemporaneo alle prime fonti dei due sistemi, il Bodas vede, e non del tutto a torto [2], un segno di reazione contro gli eccessi scolastici e le esagerazioni dialettiche della scuola di Nuddea, reazione che si manifestò anche nella composizione di manuali elementari semplici e piani che servissero a introdurre i principianti allo studio della filosofia Nyâya e Vaiçeshika; ed è curioso il vedere che alcuni di essi, ad es. il B. P. (con il suo commento, la S. M.) e il T. A., furono scritti da autori che diedero non indifferente contributo alla produzione caratteristica di questa scuola. La quale continuò ad avere scrittori operosi e fecondi; ma quest' ultima produ-

---

(1) Di questo autore dovremo riparlare fra poco nel capitolo seguente: egli è lo stesso che compose il B. P. e la S. M.

(2) T. S. *Introd.*, p. 46.

zione non ha più ormai che uno scarso valore: si tratta di glosse, di annotazioni, di opere, in una parola, in cui si è estinta ogni originalità. Tuttavia, qualche eccezione si nota ancora; e bisogna ad ogni modo ricordare che la letteratura del Nyâya-Vaiçeshika ha continuato a sussistere fino ai giorni nostri. La data più recente, con la quale possiamo chiudere questa nostra rapida corsa, è il 1887, anno in cui morì Lakshmînṛsiṃha, autore di un commento al commento che Nîlakaṇṭha scrisse alla Tarkadîpikâ. Ma di ciò parleremo più a lungo nel capitolo seguente.

Non possiamo tuttavia chiudere questo ormai lungo capitolo, senza chiarire un punto di grande importanza. Nella seconda parte del nostro libro il lettore troverà sovente fatta menzione di una scuola antica e di una scuola moderna. Le due frasi non hanno un senso esatto e preciso e non indicano una separazione netta e chiara fra due stadi ben diversi di evoluzione. Esse si applicano " ora al Vaiçeshika e al Nyâya rispettivamente, ora agli autori più antichi, come Vâtsyâyana e Praçastapâda, in opposizione a quelli più moderni della scuola di Nuddea, e alle volte perfino in questa stessa scuola all' autore della Dîdhiti in quanto dissente da Gangeça... La linea di divisione fra antichi e moderni si è così sempre più spostata in avanti: il che dimostra che gli stessi Naiyâyika riconoscevano un progressivo sviluppo del loro sistema „ [1]. Il compito del futuro storico del Nyâya e del Vaiçeshika sarà di seguire nei loro varî meandri tutte le variazioni di questi due sistemi, e di ricostruire l' evoluzione delle loro singole concezioni. Ma una simile opera non potrà essere compiuta se non tenendo conto delle influenze e degli scambi con gli altri sistemi, sceverando con cura i varî elementi costitutivi di ciascuno, distinguendo quelli veramente filosofici da quelli religiosi, e alla lor volta i primi e i secondi da quelli eterogenei dovuti a influenze non sempre facili a determinarsi. Si rientra così in quella concezione della storia della filosofia indiana a cui io accenno nella introduzione a questo volume, e che mi sta fissa nella mente come meta suprema e ardentemente vagheggiata di tutta una gran parte della mia attività scientifica.

---

[1] Bodas, T. S. *Introd.* p. 49.

CAPITOLO II.

I testi sincretistici; le catteristiche generali del Nyâya-Vaiçeshika

§ 1. Gli autori e i testi.

L'affinità originaria del Nyâya e del Vaiçeshika doveva portare per necessità a una fusione dei due sistemi, i quali, considerati nel loro complesso, si presentano come complementari l'uno dell'altro. Il più notevole fra i tratti che essi hanno in comune fin dall'inizio, è la distinzione fra il conoscibile e i mezzi di conoscenza, poichè anche le sedici categorie che costituiscono lo schema dei *sûtra* di Gotama, si possono con poca fatica ridurre alle sole due prime: *pramâṇa* (mezzo di conoscenza) e *prameya* (conoscibile). In sostanza, il Nyâya e il Vaiçeshika si pongono due problemi fondamentali: quali sono gli oggetti che noi possiamo conoscere, e quali i mezzi per conoscerli. Alla prima domanda il Nyâya risponde con la categoria del conoscibile e le sue suddivisioni, il Vaiçeshika con le sei categorie di sostanza, qualità, moto, generalità, particolarità e inerenza: nel che si rivela tuttavia una notevole differenza fra i due sistemi. Tanto l'uno quanto l'altro sono probabilmente partiti in origine da un punto di vista empirico, e hanno tentato puramente e semplicemente una classificazione generale di tutte le idee e di di tutti gli oggetti che potevano trovare la loro espressione nella lingua; [1] ma nel fatto, mentre la partizione del Nyâya è più concreta e quasi direi nomenclativa, quella del Vaiçeshika è più astratta e

[1] Lo prova anche il nome sanscrito di 'categoria' *padârtha*, che significa, alla lettera, 'il senso della parola'.

filosofica e cerca i concetti generalissimi sotto cui si possono ordinare tutte le cose e tutte le manifestazioni dell' essere. Alla seconda domanda: — come conosciamo noi gli oggetti? — ambedue i sistemi rispondono formulando una teoria della conoscenza di cui l'indirizzo scientifico fu già e sarà ancora argomento del nostro discorso.

Il processo sincretistico si è quindi esercitato su questi due elementi. Prendendo i sistemi nella forma con cui si presentano nei testi su cui fondiamo la nostra esposizione, noi vediamo che esso si è operato nel modo seguente. Per ciò che riguarda il primo elemento, le categorie del Vaiçeshika sono state accettate come materiale costitutivo e fondamento metafisico, il che era ovvio e naturale, per la ragione detta più sopra: quanto poi all'altro elemento (teoria della conoscenza), quasi tutti i nostri testi la svolgono in base alla quadruplice partizione dei mezzi di conoscenza quale è sostenuta dal Nyâya, mentre per ciò che riguarda i vari punti della dottrina, essi ci rappresentano l'ultimo risultato di lunghi secoli di evoluzione e di influenze reciproche. La fusione dei due sistemi, che si è attuata su queste due direttive principali, cominciò senza dubbio in tempi antichissimi, e il farne la storia equivarrebbe a fare la storia del Nyâya e del Vaiçeshika. I materiali di cui ora disponiamo sono, a rigore, sufficienti per tracciarne le grandi linee: e questo in parte abbiamo cercato di fare nel corso di tutto il nostro volume [1], senza tuttavia indirizzare a questo unico compito la nostra critica. Poichè occorre ricordare che, per noi, disegnare l'evoluzione storica della teoria della conoscenza nel Nyâya-Vaiçeshika, significa scrivere il capitolo più importante della storia di tutta la filosofia indiana: e questo fa parte del compito che noi vogliamo riservato alle nostre future ricerche in questo campo.

La nostra esposizione del Nyâya-Vaiçeshika considerato come un unico sistema, è fondata principalmente su sei autori: Çivâ-

(1) Vedansi ad es. le note, dove è messo a contributo il materiale letterario, le osservazioni sparse in tutto il volume a proposito di ogni singola questione, i raffronti continui con i *sûtra* di Gotama e di Kaṇâda, e il cap. XVI della seconda parte, per la logica.

ditya, Keçava Miçra, Annambhaṭṭa, Viçvanâtha, Laugâkshi Bhâskara e Jagadîça. Il nostro primo compito dev' essere di studiarne la vita e le opere; ma disgraziatamente la questione cronologica, che costituisce una vera persecuzione per tutti coloro che si accingono a ricerche su la storia letteraria dell' India, e che noi pure ha perseguitati in tutto il capitolo precedente, si riaffaccia anche ora con tutte le sue desolanti incertezze: se per alcuni dei nostri autori, o, per essere più esatti, dei nostri testi, ci sarà possibile di stabilire una data precisa o abbastanza approssimata, per altri invece dovremo accontentarci di rimanere entro termini molto vaghi.

Il primo in ordine di tempo è Çivâditya (1). Gangeça in un passo del Tattva C. (2) lo cita col suo proprio nome per confutarne un' opinione (*iti Çivâdityamiçrâḥ*). D' altra parte, Çivâditya pare che si riferisca a un verso famoso di Udayana, in un passo della Saptapadârthî in cui parla della sottospecie di generalità nota col nome di *jâti*: almeno, uno dei commentatori della S. P. lo cita per spiegare il passo relativo di Çivâditya (3). L' argomento tuttavia ha un valore relativo, e bisogna cercare altrove delle prove più convincenti della posteriorità di Çivâditya a Udayana.

Il nome del nostro autore si trova sovente anche nella forma Vyomaçivâcârya (4): e uno dei commenti al Pra. Bh. è noto col nome di Vyomavatî ed è attribuito appunto a un Vyomaçivâcârya (5), dal che si può dedurre che le due persone ne formino una sola, e che Çivâditya (*alias* Vyomaçiva) abbia composto un commento al Pra. Bh. Ciò posto, se egli fosse vissuto prima di Udayana, questi, nella sua Kiraṇâvalî, che è pure un commento al Pra. Bh., avrebbe molto probabilmente fatto menzione del suo predecessore, o in

(1) Vedi su questo autore e su le sue opere, R. Tailanga, *Bhûmikâ* all'ediz. della S. P. (Vizianag. S. S. N. 8), Benares 1893.

(2) Tattva C. I, p. 829–830.

(3) S. P. § 174; cfr. l'ediz. di Benares p. 70 e il commento.

(4) Tailanga, *op. cit.* p. 1.; cfr. *ibid.* p. 80, nota quinta.

(5) Il titolo dell'opera è dato anche nella forma Vyomamati; cfr. Râj. Sh. D. S. 125; Sh. D. S. ṭ. in fine del cap. sul Vaiçeshika.

ogni caso si sarebbe espresso diversamente da quello che ha fatto, nell'introduzione alla sua Kiraṇâvalî ([1]). Possiamo quindi ritenere abbastanza probabile che Çivâditya sia posteriore a Udayana, di guisa che il tempo in cui egli visse è compreso fra Udayana e Gangeça. E poichè il primo di questi due autori fiorì verso la fine del decimo secolo, non andremo di molto errati ponendo Çivâditya nel secolo undicesimo ([2]).

Oltre alla Saptapadârthî e alla Vyomavatî, egli compose un'altra opera, la Lakshaṇamâlâ ([3]). Ma soltanto della prima dobbiamo occuparci ([4]), anche perchè godette di molta fama e di molta autorità, come si può dedurre dal fatto che intorno ad essa furono scritti parecchi commenti ([5]). I più importanti, o almeno i più noti, sono quelli di Jinavardhanasûri (fine del 14° e principio del 15° sec.), di Mâdhava Sarasvatî (fine del 15° secolo) ([6]) e di Çeshânanta, del quale non mi è possibile stabilire la data: forse rientra anch'esso nel 15° secolo o al più tardi nel sedicesimo, perchè un manoscritto che contiene una copia del suo commento è datato Saṃvat 1665, cioè 1608 d. C. ([7]).

([1]) *ativirasam asâraṃ mânavârttâvihînaṃ*
pravitatabahuvelaprakriyâjâladuḥstham |
udadhisamam atantraṃ tantram etad vadanti
prakhalajaḍadhiyo ye te 'nukampyanta ete || Kiraṇ. p. 3

([2]) M. Müller, *Six systems*, p. 475, lo colloca circa il 1400, ma senza addurre nessun argomento. È inutile soffermarsi a dimostrare l'insussistenza di una simile affermazione: notiamo solo che M. Müller pone Gangeça nel 14° sec. (*ibid.* p. 479), cioè entro il 1300–1400: com'è possibile che Çivâditya, citato da Gangeça, sia vissuto intorno al 1400?

([3]) Vedi Tailanga, *l. c.*, p. 4.

([4]) Vedine l'analisi nel § seguente.

([5]) Oltre ai tre che nominiamo, sono da mentovare uno di Bhavavidyeçvara e uno di Bhairavânanda, intitolato Çiçubodhinî. Vedi, per informazioni bibliografiche più complete, Aufrecht, *Catal. Catalog.* I p. 695.

([6]) Vedi per questi due commentatori, Tailanga, *l. c.* p. 1–2, 5–6.

([7]) Ghate, ediz. della S. P. p. VI. Il commento di Çeshânanta fu oggetto alla sua volta di ipercommenti: cfr. Aufrecht, *l. c.*

La Saptapadârthî mi è stata accessibile in due ottime edizioni: l'una, curata da Râmashâstrî Tailanga, e contenente anche il commento (Mitabhâshiṇî) di Mâdhava Sarasvatî (1); l'altra, pubblicata da V. S. Ghate insieme col commento (Padârthacandrikâ) di Çeshânanta, con note esegetiche e illustrative (2). La pubblicò anche, con una traduzione latina, il Winter, Lipsia 1893; ma l'opera mi è nota solo per il titolo. Io mi baso su le due edizioni prima citate, e su la traduzione che io stesso ho fatta dell' opera, e che pubblicherò quanto prima insieme con le non poche altre, che pure ho compiute o avviate, di testi attinenti all' argomento di questo mio libro.

Subito dopo Çivâditya va menzionato, in ordine di tempo, Keçava Miçra. Veramente, noi non possiamo affermare, con assoluta certezza, che il secondo sia posteriore al primo: ma lo possiamo supporre, per ragioni che diremo dopo di avere fissato i limiti cronologici entro i quali va postò. Keçava Miçra cita Udayana (3): deve perciò essere vissuto dopo il decimo secolo. D' altra parte, il più antico commentatore della Tarkabhâshâ, Cinnabhaṭṭa, avrebbe scritto sotto gli auspici del re Harihara (4), fratello di Bukka I, patrono di Mâdhava: e nel 1331, Bukka I regnava insieme con Harihara (5): perciò Cinnabhaṭṭa appartiene verosimilmente alla prima metà del 14° secolo. Per conseguenza, Keçava Miçra è anteriore a quell'epoca, e considerando che non è molto probabile che il commento in questione sia stato scritto subito dopo la composizione della T. B. o anche a brevissimo intervallo da essa, non parrà ardito il supporre che Keçava Miçra appartenga al più tardi alla fine del secolo tredicesimo. Quindi i limiti estremi entro i quali

(1) Vizianag. S. S. N° 8, Benares 1893.
(2) Bombay, Nirṇaya Sâgara Press, 1909.
(3) T. B. p. 102, l. 2.
(4) Aufrecht, *op. cit.*, I. p. 189.
(5) Cfr. Klemm, *Mâdhava, sein Lehrer und seine Werke*, in *Gurupûjâkaumudî*, p. 44 e 42; H. Krishna Sastri, *The first Vijayanagara Dynasty*, in Archaeological Survey of India, *Annual Report 1907-8* (Calcutta 1911), p. 240.

va collocato si possono fissare, in cifra tonda, nel 1000–1300. A me sembra tuttavia di poter ritenere che egli sia posteriore a Çivâditya. Ambedue i nostri autori ci rappresentano già un progresso notevole nel sincretismo del Nyâya e del Vaiçeshika, sebbene ciascuno si attenga alla concezione fondamentale del proprio sistema, e dia alla propria opera l'impronta della scuola a cui appartiene, naiyâyika l'uno e vaiçeshika l'altro. Ma l'influenza del Nyâya su Çivâditya mi par minore di quella del Vaiçeskika su Keçava Miçra, il quale opera frequentemente con le categorie del Vaiçeshika: ad es. nella teoria della causalità e della percezione. Inoltre, mentre Çivâditya si attiene al punto di vista vaiçeshika in molte questioni nelle quali il Nyâya differisce, e non menziona l'opinione diversa di questo sistema, Keçava Miçra tenta un accomodamento fra le due scuole: così il primo segue la partizione in categorie del Vaiçeshika senza menzionare quelle del Nyâya, il secondo invece espone per disteso le categorie del Vaiçeshika, sebbene la sua opera sia concepita sulla traccia fornitagli dalle sedici categorie di Gotama. Inoltre, in Keçava Miçra, come negli altri autori di cui dobbiamo ancora occuparci, la teoria logica ci si presenta nella forma definitiva che essa ci mostra nel Tattva C. di Gangeça: non sarei perciò alieno dal credere Keçava Miçra posteriore anche a quest'ultimo autore. In tal modo, i limiti di tempo entro i quali egli va collocato si possono restringere fra la fine del dodicesimo e la fine del tredicesimo secolo; forse, intorno al 1250. Ma non mi nascondo che questa mia conclusione ha il valore di un'ipotesi, che a me sembra probabile e, allo stato attuale della scienza, la più accettabile: ma sarei lieto se un fatto nuovo, dimostrando infondata la mia opinione, ci permettesse di risolvere la questione in modo sicuro e definitivo.

L'Aufrecht (1) menziona non meno di sette autori chiamati col nome di Keçava Miçra, ma non è facile dire se alcuni di essi formino un'unica persona: dai dati fornitici dall'Aufrecht, l'ipotesi appare improbabile. Comunque, il nostro figura come autore sol-

---

(1) *Catal. Catalog.* I p. 128.

tanto della Tarkabhâshâ, che bastò a procurargli fama e autorità, a giudicare dai commenti e ipercommenti di cui fu oggetto. Venticinque ne enumera l'Aufrecht (1), ma il più importante è quello composto da Govardhana col titolo di Tarkabhâshâprakâça. Govardhana ebbe per fratelli Viçvanâtha e Padmanâbha (2), il quale ultimo compose nel 1578 un'opera (Vîrabhadradevacampû) in onore del re Vîrabhadra (3): per conseguenza, Govardhana appartiene circa alla seconda metà del 16° sec. (4).

Il testo della T. B. insieme con il commento di Govardhana fu pubblicato da Shivaram Mahadeo Paranjape (Poona 1894), in un'edizione eccellente, corredata di note dottissime, ricche di estratti di altri commenti (5): su di essa io mi sono fondato, tanto nella seconda parte di questo lavoro, quanto nella traduzione che ho compiuta per intera di questo testo.

Dei quattro autori di cui ancora dobbiamo parlare, sceglieremo per primi quelli di cui è possibile definire la cronologia, riserbandoci per ultimi i due che maggiormente resistono all'indagine della critica.

Viçvanâtha fu scrittore assai fecondo (6); ma delle sue molte opere due sole ci interessano: il commento (*vṛtti*) agli aforismi di

---

(1) *Op. cit.* I p. 225, *s. v.* Tarkabhâshâ e T. B. prakâça; Cfr. Paranjape, T. B. *Introd.* p. 3 e sgg.

(2) Aufrecht *op. cit.* I p. 166b.

(3) *Idem ibid.* I. p. 322.

(4) Altri due commentatori della T. B. meritano di essere mentovati: Mâdhavadeva, anteriore al 1681, e Gaurîkânta, vissuto fra Govardhana e Mâdhavadeva: v. Paranjape, T. B. *Introd.*, p. 4-5. Il commento di Govardhana alla sua volta fu commentato: vedi Aufrecht, *op. cit.* I p. 225b. Se Govardhana sia lo stesso che compose la Nyâyabodhinî, è questione di cui tratteremo in seguito.

(5) Come molti altri dei testi di cui abbiamo parlato o parleremo in seguito, la T. B. è stata più volte stampata nell'India; ma ho creduto inutile citare tutte le edizioni, cattive e mediocri: mi limito quindi a quelle che sono fondamentali e, in certo modo, classiche.

(6) Vedi la bibliografia in Aufrecht, *op. cit.*, I p. 584-585.

Gotama e il Bhâshâpariccheda. Che egli sia recente, già si sapeva; al Röer, che nel 1850 pubblicò a Calcutta il B. P., i paṇḍit assicuravano che era vissuto circa 200 anni prima. L'informazione era troppo vaga e troppo poco fondata per essere accettata senza controllo. Ma le ultime ricerche hanno dimostrato che questa volta la tradizione era molto prossima al vero. Un manoscritto della Nyâyasûtravṛtti studiato da H. Shâstrî, contiene nella chiusa la dichiarazione che questo commento fu composto da Viçvanâtha nell'anno Çaka 1556, ossia 1634 d. C. (1). Per conseguenza, siccome il nostro autore scrisse quest'opera essendo già avanti negli anni (2), noi possiamo ritenere che egli sia nato negli ultimi decenni del sedicesimo secolo, e fissare l'età in cui visse, nella fine del 16° e nel principio del 17° secolo (3). Delle due opere di Viçvanâtha di cui sopra abbiamo dato i titoli, una dev'essere qui trattata, il Bhâshâpariccheda. Essa è una sommaria esposizione in 168 versi memoriali (*kârikâ*, donde il sottotitolo Kârikâvalî), dei principi fondamentali del Nyâya e del Vaiçeshika, e ha, come gli altri tre di cui ci rimane a discorrere, un carattere decisamente sincretistico. All'operetta scrisse un commento abbastanza diffuso lo stesso Viçvanâtha, intitolandolo Siddhântamuktâvalî, in cui tratta o svolge tutte le questioni che non potevano essere comprese o discusse nei versi del B. P. Testo e commento sono molto ragguardevoli per la chiarezza e l'ampiezza dell'esposizione, e si acquistarono grande popolarità nell'India, dove furono ripetutamente commentati (4). Di stampe e di edizioni, se ne ebbero pure e se ne hanno in gran numero: io mi sono valso di due sole: la prima, che è l'unica fatta fino ad oggi da un Europeo, è quella curata da E. Röer (5);

---

(1) Vedi H. Shâstrî *The Bhasapariccheda* (sic!) in JASB. 1910, p. 313.

(2) *Idem, ibid.*

(3) Per altri dati su Viçvanâtha e la sua parentela, vedi JASB. p. 311–314.

(4) Vedi Aufrecht, *Catal. catalog.* I. p. 409.

(5) *Division of the Categories of the Nyâya Philosophy with a commentary by Viswanâtha Panchânana, edited, and the text translated from the original sanscrit by* D.r E. Röer. Calcutta, 1850.

l'altra è quella pubblicata a Bombay nel 1903 da M. G. Shastri Bâkre: abbastanza buone ambedue, ma la seconda, a mio avviso, più utile della prima per le note in sanscrito che l'editore vi ha aggiunte.

Di traduzioni, se ne debbono ricordare due: quella che il Röer pubblicò nel 1850 insieme con l'edizione del testo, e un'altra uscita nell'India nel 1904 per opera di R. Râjendra Candra Çâstrî Bahâdur. Quest'ultima mi è nota solo per averla vista citata da H. Shâstrî nel suo articolo sul B. P. (1); nè mi accorgo che abbia acquistata alcuna fama in Europa. Quanto a quella del Röer, se per il tempo in cui fu pubblicata poteva avere qualche valore, oggi avrebbe bisogno di essere riveduta, se non rifatta. Il Röer tuttavia ha il merito di avere per primo tentata l'impresa, come pure fu tra i primi che affrontarono lo studio del Nyâya-Vaiçeshika: ciò spiega perchè le sue traduzioni lascino assai a desiderare. Ma a lui si deve la giusta lode che va a tutti coloro che aprono la via alle ricerche dei venturi; e, se anche l'opera loro non riesce perfetta, il loro merito rimane sempre grandissimo (2).

Di un altro autore possiamo stabilire la data con sufficiente approssimazione, cioè Jagadîça. Secondo ci informa l'Aufrecht, Jagadîça (di cui uno scolaro viveva nel 1649), ebbe per maestro Bhavânanda, padre di Vidyânivâsa, che ebbe per figlio Viçvanâtha (3). Quindi, poichè quest'ultimo viveva ancora nel 1634, e poichè Jagadîça, essendo stato discepolo di suo nonno, dev'essere più giovane di lui di circa una generazione, noi possiamo ascriverlo sicura-

---

(1) JASB., 1910, p. 311.

(2) Per quanto m'informava in una sua lettera di più di un anno fa, F. W. Thomas, bibliotecario dell'India Office, attendeva a una traduzione del B. P. e della S. M., traduzione che ormai dovrebbe essere pubblicata. Io spero che il nobile amico, a cui io debbo tanta riconoscenza per la squisita sua cortesia nel farmi ottenere i manoscritti necessari alle mie edizioni e nel promuovere con ogni suo mezzo le mie ricerche, non si offenda se io rendo così di pubblica ragione un suo lavoro non ancora uscito.

(3) Aufrecht *Catal. Catalog.*, I p. 194, 398, 584.

mente alla seconda metà del 16° secolo o ai primi anni del 17° (1). Fu scrittore fecondissimo della scuola di Nuddea (2), e pagò, come gli altri della stessa scuola, il suo tributo di commenti, anzi di ipercommenti. Ma l'opera sua più popolare è il Tarkâmṛta, un breve trattatello che godette abbastanza fama e intorno a cui si scrissero vari commenti e ipercommenti (3).

L'unica edizione a me nota (e dubito che ce ne siano altre) (4) è quella uscita a Calcutta nel 1880 (5), tutt'altro che raccomandandabile dal punto di vista critico. Di questa mi sono valso nel corso del presente volume e nel condurre la traduzione del testo, che pubblicai alcuni anni or sono (6). Io mi riservo di pubblicare anche l'edizione critica del testo, accompagnandola di note illustrative ed esegetiche.

Per i quattro autori studiati fin-qui, le nostre ricerche sono state coronate di qualche successo, poichè siamo riusciti a fissare con sufficiente approssimazione e con abbastanza probabilità la loro cronologia. Ma per i due rimanenti, l'impresa è molto più ardua.

Di Laugâkshi Bhâskara non sappiamo presso che nulla. Dai titoli delle sue opere, (7) si deduce che scrisse di Nyâya, di Vaiçeshika e di Mîmâṃsâ, e dalla chiusa di due manoscritti della Tarkakaumudî si ricava che fu figlio di Mudgala e nipote del poeta Rudra (8). Il suo vero nome è Bhâskara; Laugâkshi è nome gentilizio, che

---

(1) Vedi il mio scritto *Un trattato elementare di fil. ind.*, p. 7.

(2) Per la bibliografia, vedi Aufrecht, *Catal. Catalog.* I p. 194, II p. 39, III p. 42.

(3) Aufrecht. *Catal. Catalog.* I p. 226-227.

(4) Anche in *Die Sanskrit-Handschr. der K. Hof-und Staats Bibliothek in München*, parte 2ª (München 1912) N.° 343, trovo indicata la sola edizione di cui io do notizia.

(5) Tarkamrita, an elementary treatise on the Nyâya philosophy by Pandit Mahesa Chandra Nyayaratna, published by Pandit Jibananda Vidyasagara, B. A. Calcutta 1880.

(6) *Un trattato elementare di filosofia indiana*, Pavia 1908 (in Rivista Filosofica, fasc. I e IV).

(7) Aufrecht, *op. cit.* I p. 411.

(8) Cfr. Aufrecht, *op. cit.* I p. 528.

egli ha in comune con l'avo poeta. Dal fatto che egli menziona un tempio e uno stagno sacro di Benares [1] lo Hultzsch [2] deduce, con molte riserve, che egli possa esser nativo del N. E. dell'India. Quanto al tempo in cui visse, non si può dir nulla di preciso. Il Dvivedi suppone, ma come un'ipotesi vaga e alla quale egli stesso non sembra prestar troppa fede, che il filosofo Çulapâṇi Miçra a cui si accenna in un punto della T. K., possa essere Çankara Miçra: in tal caso, il nostro autore apparterrebbe, secondo noi, al 17° secolo circa, secondo il Dvivedi invece al 16° [3].

Ad ogni modo, è certo che, per il contenuto e per lo stile della T. K., egli si riconnette molto davvicino a Jagadîca, ad Annambhaṭṭa, e anche a Viçvanâtha, il che ci permette di supporre che non debba essere separato da loro per un troppo lungo spazio di tempo.

L'opera di Laugâkshi Bhâskara di cui dobbiamo parlare in rapporto all'argomento del nostro volume, è la Tarkakaumudî, lucido chiaro ed elegante compendio dei principi fondamentali del Nyâya-Vaiçeshika. Fu stampata numerose volte nell'India; ma l'edizione migliore è quella di M. N. Dvivedi [4]. Questo lavoro è stato, si può dire, il primo modello su cui si sono foggiati gli altri due di Paranjape e Athalye, e costituisce un contributo eccellente sotto ogni riguardo allo studio scientifico, non solo del testo della T. K., ma in generale del Nyâya-Vaiçeshika: è superfluo aggiungere che esso è stato tenuto continuamente sott'occhio nello scrivere questo volume. Di traduzioni, una sola, per quanto io so: quella tedesca dello Hultzsch, pubblicata nella ZDMG., vol. LXI, p. 763–802: ne riparleremo a proposito della traduzione del T. S. e della T. S. D., pure dello Hultzsch.

---

(1) T. K. p. 6, l. 17.
(2) ZDMG. LXI, p. 764.
(3) T. K. *Preface*, p. 4.
(4) The Tarkakaumudî, being an introduction to the principles of the Vaisheshika (sic) and Nyâya Philosophies by L. Bh. edited with various readings, notes critical and explanatory, and an introduction by Maṇilâl Nabhubhaî Dvivedi. Bombay 1886 (BSS. N. 32).

E siamo così arrivati all' ultimo autore di cui dobbiamo ancora parlare, Annambhaṭṭa. I dati biografici sicuri che si possono raccogliere intorno a lui, si riducono a poca cosa. Che fosse nativo dell' India meridionale, si deduce dal suo nome, di cui la prima parte, Annam, è forma abbreviata di *annama*, che si trova in iscrizioni telugu: tutto il nome poi ha riscontri, quanto alla sua formazione, in altri che pure ricorrono in documenti epigrafici [1]. L' origine meridionale del nostro autore è confermata anche dal nome del padre, Tirumala, vocabolo che in telugu indica " il sacro monte di Tirupati nel North Arcot District " [2]. Apparteneva a famiglia brahmanica, nella quale gli studi filosofici e letterari sembra che fossero una tradizione, poichè suo padre è mentovato come un maestro di Vedânta *(advaitâcârya)* [3]. Altri dati tradizionali ma non molto sicuri sono forniti da R. B. Godbole [4], da cui si dedurrebbe che Annambhaṭṭa sarebbe vissuto nel 15.° secolo, il che non è troppo probabile, perchè il fatto (già addotto per Laugâkshi Bhâskara) che la sua opera è concepita quasi su lo stesso piano e su gli stessi criteri fondamentali della T. K., del T. A. e del B. P., ci induce a credere che egli appartenga a uno stesso periodo insieme con gli autori di questi trattati e che rientri nello stesso movimento letterario. Ragioni più probanti per corroborare simile ipotesi, non ne abbiamo. Il Bodas si affatica a cercar prove: ma sono piuttosto indizi vaghi, che si possono accettare in via provvisoria e in mancanza di meglio: si aggiunga poi che le difficoltà cronologiche riguardanti la scuola di Nuddea si riflettono anche qui. Così il Bodas, basandosi su una nota dell' Athalye, trova che un passo della T. S. Dîpikâ [5] è ispirato dal commento di Raghunâtha al Tattva C.: e, siccome per lui la Dîdhiti è stata scritta intorno al 1520, mentre d' altra parte la tradizione vuole che il nostro autore abbia letto e spiegato in una sua scuola anche il commento

---

(1) Hultzsch, AGWG. philolog.-hist. Klasse, IX, 5 (1907), p. 2.
(2) *Idem, ibid.*
(3) T. S. p. 67, colophon.
(4) Citato da Bodas T. S. *Preface* p. I.
(5) T. S. D. § 80; cfr. Bodas T. S. *Preface* p. II. e Athalye p. 371.

di Gadâdhara, posteriore a Raghunâtha di due generazioni, ne consegue che, per il Bodas, Annambhaṭṭa è vissuto dopo il 1600. Ora, noi possiamo accettare questa supposizione come l'unica probabile allo stato attuale della scienza, tanto più che essa si può accordare con l'ipotesi da noi preferita nell'intricata questione della scuola di Nuddea; ma qui dobbiamo ripetere quanto là dicemmo: vale a dire, che nuovi fatti sicuri e controllati ci permettano di assidere su solide basi ciò che ora non può essere, purtroppo, che un'ipotesi, sia pure attendibile e prossima al vero.

Se il punto di partenza per fissare l'epoca di Annambhaṭṭa è difficile a tradursi in un numero, non altrettanto avviene per il punto di arrivo. Un manoscritto della Tarkacandrikâ, commento al T. S., è datato Çaka 1644; cioè 1722 d. C.; e uno dei manoscritti della T. S. D., quello del Jacobi, è datato Çaka 1634 = 1712 d. C., e un'altro, conservato nella Biblioteca Universitaria di Berlino, ha la data (Vikrama-Saṃvat) 1781 = 1725 d. C. (1). Perciò, considerando che dev'essere passato qualche tempo prima che la T. S. D. fosse prescelta come oggetto di commento, noi possiamo ritenere che Annambhaṭṭa non sia vissuto oltre la fine del 1600. E concludendo, vi è qualche ragione di credere che egli debba porsi fra il primo venticinquennio e gli ultimi anni del secolo 17.°

La sua attività letteraria non si limitò al solo campo del Nyâya e del Vaiçeshika, ma si estese alla grammatica, al Vedânta e alla Mîmâṃsâ (2). Egli deve la sua fama soprattutto al Tarkasaṃgraha e alla T. S. Dîpikâ. Il Tarkasaṃgraha è uno dei più popolari fra i testi che noi chiamiamo sincretistici e che servono nell'India come di introduzione allo studio del Nyâya e del Vaiçeshika in ispecie, e della filosofia in genere. È un manuale elementare, e ha, come osserva opportunamente il Bodas, le doti di cui dev'es-

---

(1) Vedi Bodas T. S. *Preface* p. III–IV. Veramente il Weber intende la data del colophon del MS. berlinese come pari a Saṃvat 1481 (*Verzeichnis* N. 683); ma il vocabolo *abdhi* (mare), che egli interpreta come simbolo del numero quattro, può indicare anche il sette, come dimostrano le iscrizioni: vedi Hultzsch. *l. c.* p. 3, n. 4.

(2) Vedi Bodas *op. cit.*, p. V–VI e Hultzsch. *l. c.* p. 2-3.

sere fornito un buon manuale: brevità, esattezza e chiarezza [1]. Il primo di questi pregi diviene quasi un difetto, di cui anche l'autore dovette accorgersi, poichè egli stesso vi scrisse un commento, la Tarkasaṃgrahadîpikâ, che è come un rifacimento e un ampliamento del T. S. La relazione fra le due opere può ridursi a questo: il T. S. contiene come il sommario e l'enunciato di ciò che nella T. S. D. è svolto e discusso. Esse rappresentano due stadi successivi nell'insegnamento: per il primo serve il T. S., che, semplice e facile anche a un principiante, dà le nozioni essenziali nella forma più accessibile e nelle minime proporzioni necessarie; per il secondo invece, serve la T. S. D., che è già molto più difficile, e tratta con una certa ampiezza e con tecnicismo di linguaggio e di metodo le questioni implicite nell'enunciato del T. S. I due testi si compiono a vicenda, e non è possibile studiarli separatamente: anzi, come il B. P. e la S. M. di Viçvanâtha, possono considerarsi una sola opera [2].

Una prova del grande favore che godettero nell'India i due trattatelli di Annambhaṭṭa, ci è fornita dal gran numero di commenti che si scrissero intorno ad essi [3]. Ma non tutti ci interessano in ugual modo: lasciando da parte la Vâkyvṛtti e il Siddhânta Candrodaya [4], che mi sono stati accessibili solo per le citazioni contenute nelle note dell'Athalye e nel Nyâya Kosha di Bhîmâcârya, tratterò solo di quelli che mi hanno servito come materiale per il mio lavoro. Il primo è la Nyâyabodhinî di Govardhana, modesta ma non inutile glossa, che, nonostante la sua brevità eccessiva e le omissioni frequenti, in qualche punto mi è stata di valido aiuto; così pure il Padakṛtya di Candra Siṃha [5]. Sull'età

---

(1) Bodas, T. S. *Preface*, p. VII: vedi *ibidem* alcuni appunti di minor conto che il dotto critico muove al T. S.

(2) L'analogia fra il B. P. e la P. M. da una parte e il T. S. e la T. S. D. dall'altra è troppo evidente perchè noi la mettiamo in luce. Essa ha suggerito al Bodas (*op. cit.* p. VIII) l'ipotesi che Annambhaṭṭa abbia seguito come modelli le due operette di Viçvanâtha.

(3) Sono enumerati in T. S. ediz. BSS. p. 379-380.

(4) Su di essi, vedi Bodas, *op. cit.* p. IX-X.

(5) Pubblicati insieme a Bombay, Nirṇaya Sâgara Press, 1903.

di Govardhana, non mi è possibile dir nulla: certo, data la nostra costruzione cronologica, dev'essere diverso dall'autore dello stesso nome che commentò la Tarkabhâshâ [1], sebbene l'Aufrecht [2] mostri di reputarli tutti e due una sola persona. Ma il più importante, o almeno il più noto, è il commento che Nîlakaṇṭha scrisse alla T. S. D., e che, intitolato T. S. D. Prakâça, è conosciuto comunemente col nome di Nîlakaṇṭhî. Nîlakaṇṭha è l'ultimo (o il penultimo) rappresentante della tradizione letteraria che si riconnette a Gangeça, poichè egli scrisse un commento al Tattva C. [3]. Nacque a Pâṇya presso Ahobala nel distretto di Kurnool e morì a Benares nel 1840. Suo figlio, nato nello stesso luogo nel 1816 e morto a Benares nel 1887, scrisse alla sua volta un commento al T. S. D. Prakâça di suo padre, intitolandolo Bhâskarodaya. Ambedue questi commenti [4], ma soprattutto la Nîlakaṇṭhî, mi sono stati di grandissimo aiuto nel mio lavoro, e non poche fra le note dello stesso Athalye sono fondate sul commento di Nîlakaṇṭha.

Il Tarkasaṃgraha e la T. S. Dîpikâ sono stati pubblicati numerosissime volte nell'India: una prima nel 1811 a Tangore; nel 1849 il solo T. S. dal Ballantyne, in Allahabad, insieme con una versione inglese, su cui M. Müller basò il suo articolo (nella ZDMG. VI) di " Beiträge zur Kenntnis der indischen Philosophie ". Nè l'una nè l'altra edizione mi fu accessibile, come pure non mi curai di procurarmi tutte le altre uscite in India (eccetto quella dell' Athlaye), le quali hanno un valore o scarso o nullo, come ho potuto controllare *de visu* esaminandone un paio. Difatti, l'una (Bombay 1899) è una ristampa di nessun valore del T. S. e della T. S. D., più una traduzione inglese (riprodotta su quelle del Ballantyne?) del T. S.;

---

(1) Vedi sopra p. 92.

(2) *Catal. Catalog.* I p. 166b

(3) Vedi Mukunda Jha, *Bhûmikâ* alla sua ediz. della Nîl., da cui sono tratte anche le altre notizie intorno a quest'autore e al figlio di lui. Il titolo del commento al Tattva C. è dato in tre forme: Maṇiprabhâ, Abhinavaprabhâ e Abhinavamaṇidîdhiti.

(4) Pubblicati insieme da Mukunda Jha, Bombay, Nirṇaya Sâgara Press, 1903.

l'altra, dovuta a B. N. Bahulikar (Poona 1903), è destituita di qualsivoglia valore scientifico, e serve solo come guida per la preparazione agli esami universitari in India. Ma Annambhaṭṭa ha avuto la fortuna di trovare nell'Athalye un editore e un illustratore forse più unico che raro. Il testo di ambedue i trattatelli, più il commento di Govardhana, sono editi in modo mirabile; e le note, che occupano circa 300 pagine del volume, sono un modello di sapienza e di acume. Non vi è che una parola per definire questo lavoro: ' eccellente! ' In esso l'Athalye ha mostrato che cosa possa e sappia fare un *native* quanto tratta con metodo scientifico i materiali della sua letteratura nazionale. Al volume è premessa una notevole introduzione storica e un'ampia notizia critica biografica e bibliografica su Annambhaṭṭa, opera ambedue del Bodas. Il libro è così un indispensabile mezzo di lavoro per qualunque sanscritista che voglia incominciare uno studio veramente scientifico del Nyâya-Vaiçeshika, o, per dir meglio, della filosofia indiana in genere (1).

Il testo del solo T. S. fu tradotto, come dicemmo, in inglese dal Ballantyne. L'unica traduzione completa tanto del T. S. quanto della T. S. D., è la tedesca dello Hultzsch (2). Su questa traduzione, come pure su quella della Tarkakaumudî, mi riesce difficile l'esprimere il mio giudizio. Lo Hultzsch ha tali meriti scientifici e tanti diritti alla riconoscenza degli studiosi, che la sua fama non può essere sminuita da un apprezzamento non del tutto favorevole di queste due traduzioni. Le quali, sebbene possano prestare adito a non poche critiche (3), pure hanno il pregio di essere le prime

(1) Il titolo preciso del libro, che viene ad essere quasi una raccolta di monografie, è: The Tarka-Sangraha of Annambhatta with the Author's Dîpikâ and Govardhana's Nyâya-Bodhinî and critical and explanatory notes by Yaçavanta Vâsudev Athalye, revised and carried througn the press with a Preface and Introduction by Mahâdev Râjârâm Bodas. Bombay 1887 (B. S. S. n. 54).

(2) Annambhaṭṭa's Tarkasaṃgraha, ein Kompendium der Dialektik und Atomistik, mit des Verfassers eigenem Hommentar, genannt Dîpikâ. Aus dem Sanskrit übersetzt von E. Hultzsch. AGWG. Philolog.-hist. Klasse, Neue Folge, Band IX. N. 5. Berlin 1907.

(3) Vedi la recensione del Jacobi nella *Deutsche Literaturzeitung* del 25 gennaio 1908 (colonne 215-217).

che si siano fatte: e al dotto tedesco va data lode di avere affrontata un' impresa tutt' altro che facile (1). Io tuttavia non me ne sono molto servito, perchè anche di queste due opere avevo per mio conto fatta una traduzione quasi completa prima che uscissero quelle dello Hultzsch, oltre ad averne già da parecchi anni schedato il contenuto per soggetti.

§ 2. Contenuto e disposizione della materia nei testi sincretistici.

La materia del Nyâya e del Vaiçeshika non ha ricevuto in tutti i nostri testi sincretistici il medesimo ordinamento. Il più antico di essi, la S. P. di Çivâditya, si attiene strettamente al Vaiçeshika, e ha qualche punto di somiglianza col Pra. Bh., a cominciare dal titolo, che, tradotto alla lettera, sarebbe " il libro delle sette categorie ", a quel modo che il sottotitolo del Pra. Bh. è " commento alle sei categorie di sostanza ecc. " (2). L' autore, nel trattare la sua materia, sembra essersi ispirato a V. D. I, 1, 4 (3): dopo di avere enumerate le sette categorie e le loro suddivisioni, dice che il bene supremo si ottiene con la conoscenza della loro vera natura, perchè esso consiste nella soppressione di tutti

---

(1) Ciò dimostri una volta ancora quanto sia difficile lo studio e l' intelligenza sicura del Nyâya e del Vaiçeshika, più assai che non sian quelli di altri sistemi filosofici. Il linguaggio tecnico del N. e del V. va studiato con una cura minuziosa e con un' esattezza scrupolosa; e con lo svolgersi dei due sistemi, anche il valore dei termini si è non di rado modificato: si aggiunga poi che l' indirizzo scientifico del N. e del V. implica un rigore di espressione e una profondità di analisi che rendono ancor più difficile tradurre i testi. Nuova conferma che lo studio di questi sistemi va cominciato di dove noi con questo libro vorremmo che incominciasse.

(2) Pra. Bh. p. 329 *dravyâdishaṭpadârthabhâshyam*. La differenza del numero significa solo che la settima categoria — la negazione, *abhâva* — era stata accettata nel corpo sistematico della dottrina nell' intervallo di tempo fra Praçastapâda e Çivâditya.

(3) *dharmaviçeshaprasûtâd dravyaguṇakarmasâmânyaviçeshasamavâyânâṃ padârthânâṃ sâdharmyavaidharmyâbhyâṃ tattvajñânân niḥçreyasam.*

i dolori, i quali alla lor volta traggono origine dall'ignoranza: e l'ignoranza è, per Çivâditya, il non conoscere i principî professati come veri dal suo sistema (1). E poichè non si può conoscere una cosa se prima non è definita, egli riprende la trattazione particolare delle categorie, definendole una per una, in sè e nelle loro partizioni. L'opera quindi nel suo complesso si presenta divisa in due parti: la prima è una nomenclatura quasi schematica, la seconda una discussione analitica di tutti i punti mentovati nella prima, che comprende, nell'edizione di V. S. Ghate, i §§ 1-64. Nel § 65 si dice che cosa si intende per definizione, e il § 66 serve di passaggio fra la prima e la seconda parte. I §§ 67-73 sono dedicati a definire le sette categorie; i §§ 74-82 alle suddivisioni della sostanza; i §§ 74-105 alle suddivisioni della categoria di qualità; i §§ 106-110 alle suddivisioni della categoria di moto; il § 111 alle sottospecie della generalità; i §§ 112-115 alle varie partizioni della negazione. A questo punto, si direbbe che l'autore riprenda in esame tutta questa prima sezione della seconda parte e la nomenclatura della prima; e poichè parecchie delle suddivisioni di qualche categoria ammettono alla lor volta delle ulteriori partizioni, e alcuni concetti elencati nella prima parte non sono stati fin qui illustrati, egli ne raccoglie l'esposizione nei paragrafi seguenti. Così i §§ 116-135 sono di complemento alla trattazione della categoria di sostanza; i §§ 136-173 esauriscono la discussione della categoria di qualità e comprendono quindi la teoria della conoscenza (inclusavi la logica); il § 174 illustra la categoria della generalità; il § 175 risolve una questione connessa con la negazione. Seguono tre paragrafi (176-178) in cui si definiscono due concetti, quello di oggetto della conoscenza e di conoscibile, e si mette in chiaro l'idea che il numero, sebbene come qualità inerisca nelle sostanze, come segno di un rapporto o di una coesistenza può applicarsi anche ad altre categorie. Dopo di ciò si passa alla teoria della causalità (§ 179), e, poichè questa è fondata su l'inerenza, nei §§ 180-190 si esamina come si applicano i due concetti di causa e

(1) S. P. 64.

di inerenza. Infine, il § 192 è la spiegazione dell'enunciato del § 57 *(vaiçishṭya)*, e i §§ 193–195 ne sono la conseguenza naturale; i §§ 196 e 197 definiscono i tre concetti di onnivadenza e di connessione variabile e invariabile [1].

Il trattato di Çivâditya, come dicevamo dapprima, è di carattere vaiçeshika, e lo dimostra, oltre a parecchie altre circostanze che il lettore vedrà nella seconda parte di questo volume, il fatto che si menzionano due soli mezzi di conoscenza, la percezione e l'illazione. Il particolare è caratteristico, perchè gli altri nostri testi menzionano tutti e quattro i *pramâṇa* del Nyâya, notando tutt'al più che il Vaiçeshika ne accetta due soli. Per questo riguardo adunque, Çivâditya persiste nel punto di vista del Vaiçeshika; ma ciò non ostante il processo di sincretismo è in lui già avanzato, specialmente per quanto riguarda la logica, per cui ha in gran parte adottata la terminologia del Nyâya.

Tutt'altro è il piano seguito da Keçava Miçra: la sua Tarkabhâshâ è ispirata al primo aforisma di Gotama, di cui è come una glossa *(bhâshâ)* e da cui ricava l'ordinamento esteriore e la partizione dell'opera. Dovendo per prima cosa definire il *pramâṇa*, e dovendo usare nella definizione la parola ' causa ', sente il bisogno di esaurire prima la discussione della teoria della causalità. In questo modo, dopo un primo paragrafo introduttivo (p. 1–10 l. 1) [2] ne abbiano un secondo (p. 10 l. 1 – p. 26), dedicato al concetto di causalità: e poscia, ordinatamente, il § 3 (p. 27 l. 1 - p. 31 l. 2) su la percezione, il § 4 (p. 31 l. 3 - p. 45 l. 3) su l'illazione, il § 5 (p. 45 l. 4 - 11) su la comparazione, e il § 6 (p. 46 – p. 51 l. 3) su la parola. Seguono poi tre paragrafi di cui il 7° (p. 51 l. 4 – p. 52 l. 2) respinge l'opinione che l'evidenza intuitiva *(arthâpatti)* sia un mezzo di prova, e l'8° (p. 52 l. 3 – p. 55 l. 3) contiene la stessa confutazione in rapporto alla negazione *(abhâva)*, mentre il 9° (p. 55

[1] I §§ 198–199 non hanno importanza teoretica e perciò li tralasciamo.

[2] In questa analisi della T. B. mi attengo alla divisione che io ho introdotta nel testo, nella versione che già ho condotto a termine e che sarà pubblicata al più presto.

l. 4 - p. 62 l. 3) espone i criteri di validità della nozione. E termina così il primo capitolo, il più lungo di tutti, che si potrebbe intitolare: “ Dei mezzi di conoscenza „. Il secondo capitolo, che riguarda il conoscibile, si apre con la citazione dell'aforisma di Gotama (I, 1, 9) in cui sono enumerati i dodici oggetti possibili di conoscenza: il capitolo quindi si suddivide naturalmente in dodici paragrafi: § 1 (p. 62 l. 5 - p. 65 l. 12) l'anima; § 2 (p. 65 l. 12 - p. 67 l. 1) il corpo; § 3 (p. 67 l. 1 - p. 69 l. 5) gli organi dei sensi; § 4 (p. 69 l. 6 - p. 88 l. 13) gli oggetti dei sensi; § 5 (p. 89 l. 1 - p. 90 l. 3) la conoscenza; § 6 (p. 90 l. 3) il *manas*; § 7 (p. 90 l. 3-4) l'attività; § 8 (p. 90 l. 4-6) l'errore; § 9 (p. 90 l. 6-7) la trasmigrazione; § 10 (p. 90 l. 7 - p. 91 l. 1) l'effetto degli atti buoni o cattivi; § 11 (p. 91 l. 1) il dolore, § 12 (p. 91 l. 1 - p. 92 l. 3) la liberazione finale. I capitoli rimanenti non hanno suddivisioni in paragrafi: cap. III (p. 92 l. 4 - p. 93 l. 3) il dubbio; cap. IV (p. 93 l. 3-5) il motivo; cap. V (p. 93 l. 5-8) l'esempio; cap. VI (p. 93 l. 8 - p. 94 l. 4) il principio; cap. VII (p. 94 l. 4 - p. 95 l. 9) i membri del sillogismo; cap. VIII (p. 96 l. 1 - p. 97 l. 1) la riduzione all'assurdo; cap. IX (p. 97 l. 1-2) la determinazione; cap. X (p. 97 l. 2 - p. 100 l. 1) la discussione; cap. XI (p. 100 l. 1-3) la diatriba; cap. XII (p. 100 l. 3 - p. 101 l. 1) il discorso cavilloso; cap. XIII (p. 101 l. 1 - p. 111 l. 1) le ragioni speciose; cap. XIV (p. 111 l. 1-6) il travisamento; cap. XV (p. 111 l. 6 - p. 112 l. 9) le obbiezioni insussistenti; cap. XVI (p. 112 l. 9 - p. 113 l. 8) i punti deboli.

Uno sguardo fugace a questa nostra analisi farà subito vedere la grande sproporzione fra capitolo e capitolo. Ciò dipende da due ragioni: in primo luogo, di parecchie delle cosiddette categorie di Gotama, Keçava Miçra non vuole e non può che dare un rapido cenno, perchè il suo è, non un trattato completo, ma un manuale per i principianti, e deve perciò contenere soltanto gli elementi principali della dottrina: quindi la parte dialettica è, più che esposta in senso vero e proprio, accennata per sommi capi. In secondo luogo Keçava Miçra, sebbene sia in ultima analisi un seguace del Nyâya, tuttavia vuol comprendere nel proprio libro anche quella parte del sistema Vaiçeshika che uno scrittore sincretista non poteva tralasciare, e che ogni adepto sia del Nyâya sia del Vaiçe-

shika doveva per necessità ammettere, perchè costituisce un elemento filosofico essenziale del secondo e, implicitamente, del primo: dico la teoria delle sette categorie. Dato il piano su cui è concepito il libro di Keçava Miçra, esse non potevano che rientrare nel § 4 del cap. II, ossia nel conoscibile, fra gli oggetti dei sensi. Ma ciò ha portato con sè l'inconveniente che alcuni argomenti che nel Vaiçeshika sono inclusi in una categoria, nel Nyâya fanno parte di un'altra e viceversa: di qui la necessità, o di ripetersi o di ricorrere a rimandi. Keçava Miçra si è attenuto nella massima parte dei casi a quest'ultimo espediente (1). Così la teoria dei mezzi di conoscenza, che secondo lo schema dal Vaiçeshika dovrebbe comprendersi sotto la *buddhi* nella categoria di qualità, è da Keçava Miçra esposta nel primo capitolo, secondo lo schema del Nyâya. Per attenersi al quale, il nostro autore si trova alle volte in contrasto con il bisogno di dare alla sua trattazione un ordine sistematico: ad es., le ragioni speciose costituiscono nel Nyâya una categoria a sè, mentre la loro collocazione naturale in un manuale ordinato con metodo rigoroso sarebbe nel paragrafo dell'illazione: e noi vediamo che Keçava Miçra ne tratta appunto nei due luoghi (cap. I § 4 e cap. XIII).

Annambhaṭṭa e Laugâkshi Bhâskara si attengono a un piano che sostanzialmente riproduce, almeno nelle grandi linee e nel concetto direttivo, quello del Pra. Bh. Nonostante le differenze nei particolari, la trama dei due testi può riassumersi come segue (2). Dopo l'invocazione rituale, segue l'enunciato delle categorie e delle loro partizioni (T. S. 2-9: T. K. 2), dopo di che si passa a definirle e a discuterle una per una: le concordanze fra i due testi sono rese evidenti dal prospetto seguente. Categoria di sostanza T. K. 3-12: T. S. 10-18; categoria di qualità T. K. 13-49: T. S.

(1) Per un più minuto esame delle categorie del Nyâya in rapporto a quelle del Vaiçeshika, per ciò che riguarda la loro trattazione sistematica, vedi P. II cap. XV.

(2) La divisione in paragrafi è, per il T. S., quella seguita dall'Athalye nella sua edizione; per la T. K., quella che lo Hultzsch ha introdotta nella sua versione.

19–75; categoria di moto T. K. 50: T. S. 76; generalità T. K. 51: T. S. 77; particolarità T. K. 52: T. S. 78; inerenza T. K. 52: T. S. 79; negazione T. K. 53: T. S. 80. Bisogna tuttavia notare che il libretto di Anmambhaṭṭa risulta di due parti, T. S. e T. S. D., di cui la seconda serve di commento e di complemento alla prima; quindi alcuni punti a cui Laugâkshi Bhâskara dedica un paragrafo sono da Annambhaṭṭa trattati nel commento: ad es. T. K. 44: T. S. D. 63 e 43; T. K. 45: T. S. D. 63; T. K. 54: T. S. D. 3; T. K. 55: T. S. D. 81. Ma la differenza più notevole fra i due autori consiste nel diverso ordinamento che ognuno di loro dà alla teoria della conoscenza. Annambhaṭṭa procede con quest'ordine: stabilite anzitutto le due distinzioni fondamentali della conoscenza, rappresentazione e ricordo (§ 34), passa in seguito a trattare di ciascuna di esse, considerandola nelle due ulteriori suddivisioni di vera e falsa. Nel § 35 definisce e distingue la rappresentazione vera e la falsa; poscia, muovendo da questa prima divisione, ripartisce la rappresentazione vera in quattro specie (§ 36), che hanno per loro causa i quattro mezzi di conoscenza. Ciò gli dà pretesto a svolgere la teoria della causalità (§§ 37-41), a cui fa seguire la trattazione delle quattro specie di rappresentazione: la percezione (§§ 42–44); l'illazione, che comprende tutta la teoria logica (§§ 45–57); la comparazione (§ 58); la parola (§§ 59–63): nel suo commento all'ultimo paragrafo parla del criterio di validità della nozione o, meglio, della rappresentazione, della quale fin qui ha parlato solo in quanto è vera: alla rappresentazione falsa dedica quindi il § 64. Esaurita così la discussione della prima specie di conoscenza, la rappresentazione, rimane a parlare dell'altra, la memoria: il che fa nel § 65. Laugâkshi Bhâskara invece raccoglie nel § 24 la parte generale della teoria, dando subito le classificazioni e le suddivisioni della conoscenza, per modo che T. K. 24 contiene elementi trattati in diversi paragrafi del T. S. Dopo di ciò, per un passaggio analogo a quello di cui si serve Annambhaṭṭa, illustra il concetto di causalità (§§ 25–26), per poi trattare ordinatamente della percezione (§§ 27-30), della teoria logica (§§ 31–39), della comparazione (§ 40), della parola (§§ 41–43), per terminare poi con due paragrafi, nel primo dei quali (44) nega che l'evidenza intuitiva e

l'apercezione siano mezzi di prova, e nel secondo (45) discute dei criteri di validità della nozione.

Viçvanâtha, nel B. P. e nella S. M., che si compiono a vicenda e stanno fra loro nello stesso rapporto del T. S. e della T. S. D., ha tenuto una via alquanto diversa dagli autori studiati fin qui. Dopo la solita invocazione (v. 1), enumera le categorie e le loro suddivisioni (vv. 2-13) ed espone le loro analogie e le loro differenze (vv. 13-34), includendovi, per un nesso puramente esteriore e verbale, anche la teoria della causalità (vv. 16-23). Il resto dell'opera è dedicato a una diffusa discussione delle varie suddivisioni delle due categorie di sostanza (fino al v. 85) e qualità (vv. 86-168), tanto che l'intero trattato è diviso appunto in due parti: " descrizione della categoria di sostanza „ e " descrizione della categoria di qualità „ I vv. 1-34 possono considerarsi come un'introduzione, in cui si esaurisce anche la discussione delle altre categorie. Caratteristico dell'opera di Viçvanâtha è il modo e il luogo della sua discussione intorno alla teoria della conoscenza. Nell'esporre la categoria di sostanza, quando giunge a parlare dell'Io, introduce tutta la teoria dei quattro mezzi di conoscenza, servendosi di questo espediente, che il discorrere dell'Io (o anima, *âtman*), implica naturalmente anche il far cenno della nozione che è sua qualità, e, quindi, il trattare del come essa si produce e delle varie sue suddivisioni. Abbiamo così, interposta fra le due ultime sostanze (anima e senso interno), la percezione (vv. 52-66ᵇ); la teoria logica (vv. 66ᶜ-78; la comparazione o analogia (vv. 79-80); la parola (vv. 81-84). Ma in questo passo la trattazione non è compiuta: pare che l'autore abbia qui voluto limitarsi a parlare della nozione come risultato dei quattro mezzi di conoscenza, tralasciando la parte generale e gli accenni troppo particolari. Comunque, più oltre, nella sezione delle qualità, quando arriva a parlare della conoscenza, prova il bisogno di completare quello che prima ha esposto, tanto è vero che dice: " della conoscenza è stato già diffusamente trattato; ma ora esporremo quello che resta ancora da dire intorno ad essa „. E dedica i vv. 125ᵒ-144 ai seguenti punti: criterio di validità della nozione; rapporto di concomitanza; *upâdhi*; tripartizione dell'illazione; dimostrazione che non esistono altri mezzi di conoscenza

oltre ai mentovati. Come si vede, la materia non è disposta in un ordine troppo sistematico; e, sebbene Viçvanâtha abbia intuito che la teoria della conoscenza dev' essere considerata in rapporto al soggetto conoscente, non ha tuttavia saputo liberarsi dalla tradizione che la voleva compresa nella categoria di qualità, come la descrizione completa ed esauriente dell' attributo caratteristico dell' Io.

Un progresso, almeno dal punto di vista di noi occidentali, nella disposizione sistematica della materia, è rappresentato da Jagadîça (1). Egli nel suo T. A., dopo una breve introduzione e dopo l' enunciato solito delle categorie, tratta in modo esauriente di ciascuna di esse, includendo la teoria della causalità nel paragrafo su le sostanze, indottovi egli pure, come gli altri autori, dall'occasione più che dalla riflessione (2). Parlando della conoscenza, nella categoria di qualità, tratta solo delle sue suddivisioni generali; e riserva tutta la teoria della rappresentazione vera (3) a dopo finita la trattazione delle categorie. In questo modo, egli la sottrae alla dipendenza da qualunque altro concetto, e la considera come una parte a sè del sistema Nyâya-Vaiçeshika. È, in gran parte, ciò che noi pure abbiam fatto in questo nostro libro, per conciliare, entro i limiti del possibile, le esigenze dell' esposizione moderna con il desiderio di riprodurre l' ordine che i testi originali danno alla materia da noi prescelta.

(1) Vorrei dare la partizione in paragrafi come l' ho introdotta nel testo dell' edizione di Calcutta, che ho ricopiata divisa e annotata per conto mio, in attesa di farne l'edizione critica. Ma essa non può non avere un carattere provvisorio, in attesa che il materiale di MSS. sia stato da me debitamente studiato. Mi attengo perciò all' edizione su citata, per quanto mediocrissima.

(2) T. A. p. 3-4. " Ora si descrive come si producono le sostanze. Ha luogo produzione per ciò che ha una causa; e per causa si intende *ecc.* „ (cfr. il mio scritto *Un trattato elem. di filos. ind.*, p. 13).

(3) Cioè percezione, illazione, analogia e parola.

§ 3. L'indirizzo scientifico.

Fino dal principio della sua storia letteraria, il Nyâya affermò il proprio carattere scientifico, che gli fu riconosciuto anche da scrittori non filosofi di professione. Filosofia e teologia sono, nei primordi della vita intellettuale di un popolo, quasi sempre connesse e confuse: così avvenne pure nell'India, dove le due Mîmâṃsâ sono in rapporto strettissimo con l'evoluzione religiosa, per non dire addirittura con la ritualistica e con la teologia. Uno scrittore del 3° secolo a. C., Kauṭilya, di cui ci siamo serviti nel principio del capitolo precedente, conferma esplicitamente questo nostro giudizio: fra le dottrine a cui egli attribuisce il nome di filosofia (*ânvîkshikî*), intesa come una ricerca metodica fondata su dimostrazioni logiche, egli non comprende nessuna delle due Mîmâṃsâ, che molto probabilmente già esistevano al suo tempo, ma che egli credette non meritevoli del nome di filosofia perchè rientravano nella teologia (¹).

La concezione di Kauṭilya è, nella sua semplicità, rigorosamente scientifica, libera da preoccupazioni dogmatiche, e ispirata a criteri obbiettivi di metodo: ragioni queste che gli permisero di annoverare fra i sistemi filosofici anche il materialismo, e che permettono a noi di supporre (con qualche riserva però), che al suo tempo la filosofia buddistica non si fosse ancora formata (²), e che nemmeno il Nyâya e il Vaiçeshika avessero assunta l'esistenza di sistemi autonomi (³). In seguito tuttavia, questo concetto fu modificato con l'aggiunta di un elemento teosofico: ogni filosofia non doveva solo fondarsi sul metodo scientifico, ma essere in pari tempo una dottrina di salute *(âtmavidyâ)*: l'aggiunta ci è testimoniata già nel terzo o quarto secolo d. C., da Kâmandaki, uno scrittore che appartiene alla scuola di Kauṭilya (⁴). In ciò noi dob-

---

(¹) Vedi le acutissime osservazioni del Jacobi, *Frühgesch.* p. 738-39.
(²) Vedi, su questo punto, Jacobi, *l. c.*, p. 739–40.
(³) Vedi sopra, p. 17–18.
(⁴) Cfr. Jacobi, *ibid.* p. 742.

biamo vedere l'influenza dell'ambiente ortodosso e un segno della mirabile virtù di adattamento e di assorbimento dello spirito brahmanico. Ogni idea poteva liberamente vivere e affermarsi, purchè facesse atto di adesione anche formale a qualcuna delle idee fondamentali ortodosse: ma poichè una concezione della filosofia così liberale qual'è quella di Kauṭilya rischiava di legittimare le audacie speculative di sistemi che erano in aperto contrasto con la società ufficiale brahmanica, si richiese che la filosofia facesse in qualche modo professione di ortodossia. Il che avvenne nella forma più blanda e meno coercitiva che si potesse desiderare: il riconoscere di aver per meta la salute dello spirito, se anche può sembrare un articolo di fede, non è forse in ultima analisi il fine più alto e più nobile di ogni speculazione?

Ora, non v'è dubbio che fra tutti i sistemi dell'India, il Nyâya e il Vaiçeshika più di ogni altro abbiano il diritto di chiamarsi filosofici nel senso scientifico della parola. Nei *sûtra*, data la loro concisione, che vietava di trattare argomenti accessori od estranei, non troviamo espressioni da cui si riveli che la coscienza di un simile indirizzo fosse viva e chiara nei loro autori; ma nel più antico fra i commentatori del N. D. (1), essa si afferma in modo esplicito. Vâtsyâyana, commentando il primo aforisma di Gotama, in cui si dice che il sommo bene si ottiene conoscendo le sedici categorie del Nyâya, i mezzi di conoscenza, il conoscibile, il dubbio, ecc., osserva (2): " Qualcuno potrebbe obbiettare che è inutile mentovare espressamente (le quattordici ultime categorie di) dubbio ecc., perchè esse rientrano, ciascuna secondo la propria

---

(1) Com'è noto, e come abbiamo veduto nel capitolo precedente, il Vaiçeshika non ebbe commentatori antichi dei *sûtra* di Kaṇâda: perciò dobbiamo risalire al primo commento a Gotama, intendendo che quanto si dice per il Nyâya deve riferirsi anche al Vaiçeshika.

(2) Sui passi del N. Bh. che qui traduco, si era già fermata la mia attenzione prima ancora di ricevere l'estratto dell'articolo del Jacobi, *Zur Frühgeschichte d. ind. Philos.* Il vederli citati anche da lui, mi è parso una conferma del loro valore, e gli schiarimenti e la traduzione che egli vi aggiunge mi hanno servito a meglio comprenderli nella loro giusta luce.

natura, o nei mezzi di conoscenza o nel conoscibile, e quindi non sono da considerarsi separate „. La risposta di Vâtsyâyana, completata dal commento dell' Uddyotakara, viene ad essere questa: che, come ogni altra scienza, così " questa filosofia, che è la scienza del Nyâya „ *(iyam ânvîkshikî nyâyavidyâ)*, ha un suo particolare oggetto. E continua: " Oggetto specifico della filosofia sono le categorie ' dubbio ' ecc., perchè, se queste non fossero particolarmente trattate, la filosofia non sarebbe nulla più che una dottrina dell'anima (o salutista, *âtma-* o *adhyâtma-vidyâ*) [1], come le Upanishad „ [2]. Poco oltre egli si chiede: " Ma che cos' è questo *nyâya?* „ E risponde: " Per *nyâya* (o metodo dimostrativo) si intende l' esame di un oggetto in base ai mezzi di vera conoscenza. L' illazione è basata su la percezione e su la parola, ed ha il valore di una riprova (*anvîkshâ*): vale a dire è un riesaminare ciò che si è conosciuto per mezzo dei sensi o della parola. E l' *ânvîkshikî* (filosofia) si chiama con tal nome appunto perchè opera per mezzo della riprova (*anvîkshâ*); ed è la scienza della dimostrazione (*nyâya*), ossia il Nyâyaçâstra „ [3]. Come si vede, non potrebbe essere più chiara e più cosciente l' affermazione dell' indirizzo scientifico che deve dominare nella filosofia in genere e che è propria del Nyâya in ispecie: ogni fatto dell'esperienza, ogni affermazione o individuale o dogmatica dev'essere sottoposta alla riprova della ragione. E si noti che il vocabolo del testo che noi traduciamo con ' parola ', è *âgama*, che significa propriamente ' comunicazione orale ', e, più precisamente ' Sacra Scrittura '. Si proclama dunque e si rivendica la necessità e il diritto della ricerca razionale e dell' esame obbiettivo, da cui dovrebbe derivare, come ultima conseguenza, la negazione di ogni dogma e un carattere areligioso. Senonchè Vâtsyâyana conclude il suo commento a questo aforisma, così: " Ma in questa nostra dottrina di salute la conoscenza della verità si riferisce all' anima ecc., e il raggiungimento del sommo bene non è se non il raggiungimento della salute „.

---

[1] I due termini sono sinonimi: Jacobi, *l. c.* p. 734 e nota 8.
[2] N. Bh. p. 3, l. 1–7.
[3] N. Bh. p. 3, l. 17–20.

Così dunque, fino dal principio della storia del Nyâya (e possiamo aggiungere anche del Vaiçeshika) esistono due elementi di indole generale, di cui l'uno dà al sistema la sua fisionomia caratteristica, e l'altro lo riconnette al mondo delle idee panindiane, sebbene in apparenza serva solo a dargli diritto di libera vita nella società intellettuale brahmanica.

§ 4. Il metodo.

Dopo quanto abbiamo detto nel § 2 intorno alla distribuzione della materia, e nel § 3 intorno all'indirizzo generale del Nyâya (e del Vaiçeshika), non ci rimangono da esporre, in rapporto ai nostri testi, che osservazioni particolari. Essi sono tutti trattati elementari, che hanno per fine di avviare allo studio della filosofia: ma tre soli di essi dichiarano esplicitamente di essere stati composti per un fine didattico, sebbene noi possiamo supporre, con piena sicurezza di non errare, che anche gli altri, nella pratica se non proprio nell'intenzione dell'autore, rispondevano e si usavano allo stesso scopo (1). Il T. S., la T. K. e la T. B. sono stati scritti per i 'fanciulli' *(bâla)* (2), la qual parola tuttavia non va intesa nel senso di uomo nella sua primissima età, ma sibbene di uno che già abbia sviluppate le due qualità che sono considerate necessarie per intraprendere uno studio serio: intelligenza pronta e memoria tenace (3). Un altro commento (4) dice che si deve intendere chi abbia già studiato la grammatica, la poetica e la lessicografia, ma non abbia ancora cominciato lo studio della logica.

Il metodo dell'esposizione e quindi dell'insegnamento, deve risultare di tre parti, o per dir meglio, di tre atti: l'enunciato

---

(1) O almeno, servivano come un riassunto compendioso, ottimo da imparare a memoria: vedi, per il B. P., H. Shâstrî in JASB. (1910), p. 311.

(2) Vedi T. S. e T. B. nel verso augurale, e T. K. nel verso di chiusa.

(3) T. S. D. p. 2, l. 9–10.

(4) Siddh. Candrodaya, citato in T. S. note p. 70–71.

(uddeça), che consiste nell' esprimere la cosa col suo nome; la definizione *(lakshaṇa)*, che consiste nel dire gli attributi propri dell' oggetto, che lo distinguono da ciò che è diverso da esso; la discussione *(parîkshâ)*, in cui si stabilisce, con l' aiuto dei mezzi di conoscenza, se la definizione convenga oppure no all' oggetto definito. Queste norme, che alcuni dei nostri testi enunciano come fondamentali (1), risalgono a Vâtsyâyana, che non le dà per proprie, ma dice che costituiscono il metodo *(pravṛtti)* del *çâstra* di Gotama (2): si tratta di precetti che hanno forse avuto la loro prima origine dalle necessità dell' insegnamento orale. Tuttavia, i nostri autori non si attengono con assoluta esattezza a questa triplice partizione del metodo: per lo più, i loro testi si possono dividere in due sezioni: la prima contiene l' enunciato, la seconda, la definizione insieme con la discussione.

Per conoscere più davvicino il modo con cui è applicato questo metodo espositivo, occorre esaminare come sono date le definizioni e come si svolge la discussione. Della definizione e dei suoi requisiti noi ci occupiamo altrove (3): qui, vogliamo solo anticipare un' osservazione, cioè, che la definizione è concepita o almeno formulata in modo più negativo che positivo: essa serve a dirci in che cosa l' oggetto da definire si distingua da tutti gli altri, e non già che cosa esso sia veramente in sè. Ciò tuttavia, se anche lascia a desiderare dal punto di vista della profondità filosofica, ha il vantaggio di evitare confusioni o malintesi, specialmente nel caso di concetti analoghi o somiglianti. La discussione poi si svolge con un' esattezza e una scrupolosità di particolari che potrebbe apparire fastidiosa, se non fosse essa appunto a darci, non di rado, la visione chiara ed intera delle idee del sistema sui vari punti in questione. Ogni parola della definizione è discussa, esaminata nel suo ufficio specifico, nella sua portata ideale: si dice, non solo

---

(1) T. B. p. 3 e sgg., e Siddh. Candrodaya a T. S. § 1 (citato *ibid.* p. 71).

(2) N. Bh. I, 1, 2 (p. 9, l. 1 e sgg.): cfr. Nyâya Kand. p. 26, l. 22 e sgg.

(3) Parte II, cap. XIV, § 8.

perchè si usino quei tali vocaboli, ma anche perchè non se ne usino altri: si analizza la definizione in ogni sua parte, mostrando che, fermandosi a un solo attributo dell'oggetto, si sarebbe stati inesatti per un verso, che adoperandone solo un certo altro, si incorreva in errore per un altro senso, e così via, finchè, da questa critica minuta, paziente, ma esatta e non di rado profonda, l'oggetto definito riesce lumeggiato nei suoi attributi e inconfondibile con gli altri oggetti. Una particolarità del linguaggio filosofico dei nostri testi (e di tutti gli altri testi filosofici dell'India) è l'uso della parola *eva*, che significa 'appunto', 'solo' e simili. Essa ha una funzione ben precisa nella proposizione: serve a indicare la parola su cui cade l'accento logico, ossia, l'idea preminente: sarebbe come quando noi nel parlare alziamo la voce nel pronunciare una parola, o quando, nello scrivere, la sottolineiamo o la stampiamo in carattere spaziato. L'osservazione può sembrare banale; ma in realtà essa descrive assai bene l'ufficio pratico del vocabolo *eva*, poichè è indubitato che il senso di una frase cambia interamente, a seconda che si mette in rilievo una parola piuttosto che un'altra [1]. Sovente, un semplice *eva* tien luogo di un intero periodo o riassume tutta una discussione o afferma tutta una teoria, come quando, ad es., Annambhaṭṭa dice che le categorie sono *sapta eva* (nè più nè meno di sette) [2].

Del resto, un simile metodo di esposizione è in perfetto accordo con l'indirizzo scientifico di cui parlavamo nel paragrafo precedente: poichè ogni oggetto conoscibile è anche nominabile, noi, udendo un nome, desideriamo di sapere che cosa sia ciò che è designato con quel nome: di qui la definizione. Ma nessuna definizione può essere accettata, se prima non è stata sottoposta alla riprova della ragione, cioè esaminata e discussa, sia nella sua esat-

---

[1] A questo proposito il de Stcherbatskoi ha alcune acute osservazioni, tanto più profonde quanto più sono basate su l'evidenza del buon senso: vedi *Muséon*, 1904, p. 165-167. Secondo lui, l'uso filosofico di questo vocabolo è stato soprattutto diffuso dai Buddisti: vedi, *l. c.*, la sua ingegnosa teoria.

[2] Vedi Parte II, cap. I, § 2.

tezza formale, sia nell'intrinseca realtà dell'oggetto da definire e degli attributi che lo definiscono. Così si spiega anche come la definizione sia considerata quale un vero e proprio sillogismo.

Parlare di precetti di discussione per libri che trattano di logica, sarebbe qui fuori di posto, dal momento che tutta la teoria della logica sia formale sia normativa sarà trattata nella seconda parte del nostro lavoro: ci contenteremo di mettere in rilievo alcuni punti che, riguardando più davvicino il metodo, non rientrano nella trattazione del sistema. Quella stessa tendenza a concepire negativamente un oggetto, che si rivela nelle definizioni, ha il suo correlativo anche nelle dimostrazioni, che sono alle volte fatte per via di esclusione: vedasi ad es. l'argomento addotto da Keçava Miçra per dimostrare l'esistenza dell'anima (¹). Sebbene il criterio fondamentale di giudizio sia dedotto dai dati della sensazione e dai risultati dell'esperienza, e quindi positivo e scientifico, non manca tuttavia qua e là una certa tinta di empirismo, come è il caso per le definizioni basate su l'uso comune di certi vocaboli: vedansi ad es. le definizioni di tempo e di spazio, di lontananza e vicinanza (²). Così pure mi sembra che sia un riconoscere l'autorità del senso comune e dell'esperienza, quasi direi un omaggio alla legge del minore sforzo, il professare che, fra due ipotesi o spiegazioni, di cui l'una è semplice e ovvia *(lâghava)* e l'altra complicata *(gaurava)*, sia da preferire la prima. Altri argomenti per decidere se un'ipotesi sia da respingere, hanno un carattere logico o dialettico, e perciò sono da noi trattati o accennati al loro luogo nel seguito: ad es. il circolo vizioso, il regresso all'infinito, la conseguenza troppo lata *(atiprasakti)* ecc., che sono tutti, in ultima analisi, dei casi complessi di errori logici (³). Non possiamo tuttavia esimerci da un'osservazione. Il Garbe enumera una serie di norme logiche e dialettiche, che egli afferma, per quanto con molta riserva, proprie del Sâṃkhya, e l'uso delle quali sarebbe, secondo lui, o quasi esclusivo o almeno prevalente negli scrittori di questa

---

(¹) T. B. p. 62-65; cfr. Parte II, cap. II, § 12.
(²) Vedi Parte II, cap. II, § 10, 11, cap. III, § 14.
(³) Cfr. Parte II, cap. XIV, § 9.

scuola: anzi, giunge fino a sostenere che alcune di esse (il regresso all' infinito e l' *atiprasakti*) siano state usate per la prima volta nella scuola del Sâṃkhya (1). Ora, tanto le affermazioni quanto l'ipotesi del Garbe ci sembrano insostenibili, almeno per una buona parte di queste espressioni tecniche: basta scorrere anche fugacemente un testo di non importa quale scuola, specialmente nelle parti polemiche, per convincersi senz'altro che esse sono adoperate da tutti i filosofi indistintamente, senz'essere caratteristiche di nessuna scuola: anzi, una di quelle che il Garbe crede proprie del Sâṃkhya e trovate da questo sistema, il regresso all' infinito *(anavasthâ)*, si trova adoperata fino da Gotama (2). L' osservazione dei documenti letterari ci indurrebbe a credere proprio il contrario di quello che il Garbe sostiene (3), e a supporre invece che le espressioni in questione siano state trovate dal Nyâya e assunte dagli altri sistemi. Senonchè è forse più verosimile che esse di fatto non appartenessero a nessuna scuola in ispecie, ma formassero parte del linguaggio filosofico comune a tutte: ad ogni modo, qualora si volesse ricercarne l' origine in una scuola particolare, mi sembra più ovvio, dato il loro carattere logico e dialettico, di attribuirla al Nyâya piuttosto che a qualunque altra (4).

In testi che si propongono un fine didattico — e, in genere, in testi filosofici — non possono mancare gli esempi e le similitudini, Ma, come già è stato notato (5), gli scrittori indiani di filosofia si mostrano in questo di una straordinaria povertà; e i più poveri e i più monotoni sono gli autori del Nyâya-Vaiçeshika. I nostri testi sincretistici (come gli altri appartenenti a queste due scuole), non sanno uscire quasi mai dall'esempio del fuoco e del fumo sul monte per il sillogismo, della pentola *(ghaṭa)* e del tessuto o del pezzo

---

(1) *Sâṃkhya-Philos.* p. 157-160.
(2) N. D. IV, 2, 25.
(3) E superfluo osservare che i testi del Sâṃkhya a noi pervenuti sono posteriori al N. D. di Gotama.
(4) Quanto ora è stato esposto si riferisce principalmente ai N. 1-6 a pag. 159-160 del Garbe, *op. cit.*
(5) Garbe, *op. cit.* p. 160.

di stoffa *(paṭa)* per gli oggetti sensibili, il che riesce ben presto fastidioso e dà un' impressione di angustia e quasi di banalità, a cui gli stessi Indiani non hanno saputo sottrarsi (1). Anche questi esempi risalgono ai testi più antichi, e sono rimasti in uso nei più moderni per forza di quello spirito conservatore e tradizionalistico che ha tanta parte nella vita indiana, e non è improbabile che, almeno alcuni, non siano nati nelle scuole filosofiche, ma già preesistessero nelle consuetudini didattiche dell' India: si può dedurlo dal fatto che il Mahâbhâshya, un testo grammaticale del secondo secolo a. C., osserva (nell' introduzione) che, chi desidera pentole va dal pentolaio, ma non allo stesso modo chi desidera parole si reca dal grammatico per averne (2).

§ 5. Gli elementi panindiani.

Dopo il bel lavoro dell' Oltramare (3), è superfluo insistere sul fatto che la produzione intellettuale dell' India, e in modo particolare la filosofia e la religione, si sono svolte in un ambiente pervaso da idee che avevano assunto il valore di verità indiscusse, e che formavano come un fondo comune di credenze ovvie e connaturate nella mentalità del popolo. Queste idee, che l' Oltramare chiama teosofiche e che noi diremo panindiane (4), si riflettono naturalmente anche nel Nyâya-Vaiçeshika (5).

---

(1) Vedi Garbe, *op. cit.* p. 161, nota.

(2) Nella nostra esposizione del sistema, noi ci siamo permessi qualche volta di essere infedeli ai testi, sostituendo questi esempi monotoni e quasi insulsi, con altri più adatti al nostro gusto occidentale.

(3) *L'histoire des idées théosophiques dans l' Inde* (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, tome XXIII) Paris, 1907.

(4) Per le necessarie riserve su l' estensione di questo vocabolo, noi aderiamo in tutto alle osservazioni del Garbe, *Sâṃkya-Philos.* p. 172.

(5) Ricordiamo che qui, come in tutto il capitolo, noi intendiamo riferirci, tranne il caso di menzione in contrario, al corpo di dottrine risultante dalla fusione dei due sistemi.

I testi sincretistici non si soffermano a lungo su questo ordine di idee, per due ragioni, secondo noi. In primo luogo, esse erano tacitamente ammesse e riconosciute come cose passate ormai in giudicato; in secondo luogo, l'indirizzo scientifico del Nyâya-Vaiçeshika faceva sì che esse passassero quasi in seconda linea, per lasciare il posto preminente alle questioni di vera filosofia: una riprova esteriore di ciò sta nel fatto che, dei nostri autori, alcuni accennano fugacemente a simili idee teosofiche, e altri ne trattano solo nel commento: Annambhaṭṭa ad esempio ha relegato nell'ultimo paragrafo della T. S. D. la discussione intorno alla liberazione finale e ai mezzi per raggiungerla. A queste due ragioni se ne potrebbe aggiungere una terza: i nostri testi sono manuali e compendi: per conseguenza, danno solo gli elementi fondamentali e caratteristici dei due sistemi, e non provano quindi il bisogno di insistere su ciò che, oltre a non essere filosofico nel senso vero della parola, non apparteneva al Nyâya o al Vaiçeshika più di quanto non appartenesse agli altri sistemi. Erano idee da cui ogni filosofo trovava pervaso il mondo in cui viveva, e alle quali non poteva sottrarsi; erano idee che, per il loro carattere ambiguo tra il filosofico e il religioso e per la loro relativa indeterminatezza, potevano facilmente essere accettate e adattate a qualunque sistema che non fosse il materialismo più intransigente. Noi le studieremo nel Nyâya-Vaiçeshika, completando con dati desunti da altri documenti letterari le informazioni piuttosto scarse dei testi sincretistici; e distingueremo fra le ide propriamente panindiane e quelle più strettamente ortodosse e brahmaniche.

Vâtsyâyana, come dicemmo nel paragrafo precedente, afferma che il Nyâya è, non solo una filosofia nel senso scientifico della parola, ma anche una dottrina salutista (*âtmavidyâ*). Il fine supremo, il sommo bene (*niḥçreyasa*), che è identificato con la liberazione finale (*apavarga*), si ottiene con la conoscenza dei principî del Nyâya [1]: allo stesso modo Kaṇâda afferma che il sommo bene deriva dall'esatta e profonda conoscenza delle sei categorie [2]. Se

---

[1] N. D. I, 1, 1, e N. Bh. *ad locum*.
[2] V. D. I, 1, 4; cfr. Pra. Bh. p. 6.

nel concetto che la verità e la scienza costituiscono, non esse di per sè la meta ultima dell'uomo, ma il mezzo per raggiungere un fine superiore, noi troviamo una concessione alle idee dominanti, tuttavia questa concessione non svisa il carattere dei sistemi · il pensiero filosofico accetta l'idea panindiana della necessità di tendere alla liberazione finale, ma subordina questo, che è il fine supremo dell'uomo, alla conoscenza delle verità filosofiche. Il processo con cui si giunge alla salute è descritto come una serie di stadi che formano un vero nesso causale. Gotama dice: " la liberazione finale si genera dalla soppressione del dolore, del nascere, dell'attività, dell'errore e della falsa conoscenza, in questo modo: che, a mano a mano che si sopprime uno dei termini susseguenti, si sopprime anche l'antecedente „ (1), ossia, come spiega Vâtsyâyana, il cessare della falsa conoscenza provoca il cessare dell'errore; soppresso l'errore vien meno l'attività (o il volere che si traduce in atto), cessata l'attività, manca il nascere, e mancando il nascere, manca il dolore (2). Il risultato finale è dunque la soppressione del dolore, inerente all'esistenza; e poichè l'esistenza non è che una serie di ininterrotte rinascite, il por fine al nascere, cioè al trasmigrare, significa liberarsi dal dolore e raggiungere la salute; il mezzo primo, la prima radice di questo processo salutista, è la soppressione della falsa conoscenza: e questa si ottiene con lo studio della filosofia di Gotama.

La concezione del Vaiçeshika, quale noi la troviamo fissata da Praçastapâda, è in sostanza uguale, ma in apparenza molto diversa nei particolari. Il desiderio di conoscere un mezzo per far cessare il dolore, fa sì che uno si rechi da un maestro, da cui impara che cosa siano le sei categorie. La scienza così acquistata fa cessare in lui l'ignoranza (3); da ciò consegue che in lui si estinguono l'amore, l'odio ecc. (4). Estinte queste passioni che traviano l'anima, non si

(1) N. D. I, 1, 2.

(2) N. Bh. I, 1, 2 (p. 8).

(3) *ajñâna*: in Vâtsyâyana, *mithyâjñâna*.

(4) *râgadveshâdi*: per il Nyâya, l'errore (*dosha*) comprende appunto l'amore, l'odio e la confusione di spirito (= ecc., *âdi*, in Pra Bh.).

possono più produrre nè nuovi meriti nè nuovi demeriti, che in esse hanno la loro radice; e d'altra parte si estinguono il merito e il demerito anteriormente accumulati, perchè hanno già prodotto il loro effetto (1). In tale stato, il soggetto non ha desideri e non prova attaccamento per il corpo; rimane solo il merito, che cessa anch'esso dopo di aver prodotto la gioia della contemplazione dell'Io. E così, essendo finito il corpo e tutto ciò che era l'effetto di atti anteriori, e mancando ormai qualunque merito o demerito che possa riprodurli, è impossibile la rinascita e ha luogo la liberazione finale (2). Kaṇâda, più brevemente, dice che questa consiste nella separazione dell'anima dal corpo anteriore, senza che vi sussegua l'unione con un nuovo corpo: e ciò, perchè mancano il merito e il demerito *(adṛshṭa)* (3): parole che paiono il compendio di quelle di Praçastapâda parafrasate più sopra.

Ma qual'era questa liberazione finale, in che consisteva questo bene supremo, meta ultima e sospirata di ogni sforzo? Il Nyâya e il Vaiçeshika la concepiscono negativamente, come l'assoluta cessazione di ogni dolore (4): dal che risulta evidente il punto di vista pessimistico da cui i nostri sistemi consideravano il mondo: è così grande il peso del dolore, che anche il solo esserne liberati appare sommo bene. Nella vita, ogni piacere è sempre misto di dolore: dice Vâtsyâyana: " l'uomo, per un suo falso immaginare, si attacca al piacere e agli oggetti sensibili che possono procurarglielo; e in questo suo attaccamento, egli si sforza di ottenere il piacere. E mentre, affaticandosi in questo suo sforzo, vede prodursi i più vari dolori, che hanno per causa il nascere, la vecchiezza, la malattia, la morte, l'avere ciò che non desidera, e il non poter raggiungere la meta desiderata, egli scambia per piacere ciò che non è se non una variazione di dolore. Il dolore è incorporato nel piacere, e non è possibile raggiungere il piacere senza passare per il dolore " (5).

---

(1) Ossia, cessa l'attività *(pravṛtti)*, secondo la serie di Vâtsyâyana.

(2) Cfr. Pra. Bh. p. 281-82 e Nyâya Kand. p. 282-83.

(3) V. D., V, 2 18.

(4) N. D. I, 1, 22: *tad-* (cioè *duḥkha-*) *atyantavimoksho 'pavargaḥ;* Nyâya Kand. p. 6: *atyantikî duḥkhanivṛttir;* cfr. T. B. p. 91, l. 2, ecc.

(5) N. Bh. IV, 1, 58.

Parole profonde e improntate a una pacata tristezza scevra di amarezza e di irrequieta ribellione. Poichè l'innegabile pessimismo degli Indiani non è mai nè maledizione alla vita nè rassegnazione inerte: il dolore si accetta come una condizione di fatto inseparabile dalla vita; ma si può uscirne ed esserne liberati [1]. Ed ecco come si armonizzano mirabilmente dei concetti che, considerati ciascuno in sè, possono apparire o sterili o sconnessi. Considerata limitatamente alla vita individuale, la necessità ineluttabile del dolore poteva portare o al materialismo più crudo [2] o alla disperazione più inconsolabile; ma se noi la prolunghiamo in una serie indefinita di esistenze, se la facciamo dipendere da una causa, se diamo all'anima il mezzo di sopprimere questa causa, essa non è più un destino cieco e brutale, ma un accidente dell'esistenza, un fatto che può e deve finire.

La causa del dolore, dicono i nostri testi, è l'ignoranza; il mezzo per sopprimerlo è la scienza. Ma questa non è una risposta adeguata: tutti possono accostarsi alla scienza, tutti possono accedere ai testi in cui è consegnata la parola salutare: perchè dunque non tutti lo fanno? Perchè le condizioni particolari di vita di ogni essere in ogni sua esistenza dipendono dal merito o dal demerito accumulati nelle esistenze anteriori: quindi anche le sue attitudini mentali. Tutto è predestinato, ma non dalla fatalità, sibbene dagli atti dell'individuo, che è l'artefice primo e solo della propria sorte nelle generazioni per cui dovrà passare. Il *karman* o *adṛshṭa* è determinato dall'individuo, ma il suo immancabile effettuarsi è indipendente dall'individuo stesso, che deve subire tutte le conseguenze del bene e del male commessi. Le idee su l'al di là ne risultano modificate: nel flusso e riflusso delle esistenze, gli Dei, il paradiso, l'inferno, lo stato d'uomo di bruto o di pianta, non sono

---

(1) Vedi a questo proposito le giuste osservazioni di M. Müller, *Six systems* p. 140 e sgg. e di H. Oldenberg, *Buddha* (traduz. francese di A. Foucher, 2ª ediz.) p. 217-218.

(2) L'India ebbe una scuola di materialisti, i Cârvâka, ma il materialismo fu messo al bando da tutti i sistemi, ortodossi ed eterodossi.

che forme transitorie dell'essere, che ogni anima può assumere nel lunghissimo suo viaggio. Il Nyâya-Vaiçeshika aderisce completamente a questa concezione, e Praçastapâda l'accoglie nel quadro della propra esposizione, svolgendola minutamente e innestandovi una specie di abbozzo di etica sociale (1). In questo modo, il pensiero filosofico, invece di mettersi in contrasto con le idee dominanti e con la coscienza universale del popolo, ha anche questa volta accettata e adattata una credenza invalsa da secoli: poichè l'esistenza è determinata dal *karman*, occorre agire su di esso, per ridurlo e per sopprimerlo, sopprimendo così, insieme col rinascere, il dolore della vita: e il mezzo è fornito dal sapere, cioè dalla filosofia: vedi, a questo proposito, il passo già citato di Praçastapâda. Come conseguenza naturale di tale concezione, deriva che il Nyâya-Vaiçeshika, come tutti gli altri sistemi filosofici ad eccezione della Pûrvamîmâṃsâ, si allontana dall'idea corrente che le opere di pietà siano da sole mezzo di salute. Esse non bastano a tal fine, ma valgono solo come mezzo accessorio, in quanto purificano l'anima e la preparano ad accogliere e a comprendere la scienza (2).

Con ciò tuttavia, i nostri sistemi non negano l'efficacia delle pratiche rituali (3), ma solo la considerano come secondaria rispetto alla scienza. In questo, se non erro, è da vedersi un atto di adesione alle idee brahmaniche e sacerdotali, e non soltanto alle convinzioni religiose generali. Del pari, i nostri testi, pur affermando la necessità di conoscere i principi del Nyâya-Vaiçeshika per ottenere la salute, si riconnettono al mondo intellettuale brahmanico e alla concezione primitiva delle Upanishad. La loro scienza, in ultima analisi, è alla sua volta un mezzo per ottenere un'altra scienza più alta: quella dell'Io, come separato e distinto dal corpo

---

(1) Pra. Bh. p. 272-73; 280-81.

(2) Vedi il passo già citato del Pra. Bh. Naturalmente, noi consideriamo il Vaiçeshika nella sua forma definita, quale gli fu data da Praçastapâda. Le teorie dello Handt *(Die atomistiche Grundlage der V.-Philos.* p. 18-26) sull'escatologia di Kaṇâda non mi paiono troppo fondate nè facili a sostenersi, sebbene non prive di qualche acume.

(3) Kaṇâda dedica tutto il sesto libro ai doveri religiosi.

e da ogni cosa materiale. E si citano passi dei sacri testi: " O Maitreya, l'Io deve essere visto, udito, riflettuto e meditato „ (1). E Jagadîça aggiunge: " Ciò significa che colui il quale vuol giungere alla liberazione finale, deve vedere l'Io: o, in altri termini, che la conoscenza dell'Io è, per chi desidera la liberazione finale, il mezzo per ottenere questo suo desiderio..... Il senso (del passo citato) è (in sostanza) che l'udire (ossia l'essere oralmente ammaestrato), il riflettere e il meditare, producono la conoscenza della verità. Quegli che sia stato ammaestrato intorno all'Io secondo la Sacra Scrittura, deve rivolgere i propri sforzi alla riflessione: ora, tale riflessione è un ragionamento logico condotto in base al fatto che l'Io è diverso da ogni altra cosa (cioè dal non-Io), e questo ragionamento ha per conseguenza la nozione di ciò che è diverso dal correlato positivo di tale diversità (cioè la nozione di ciò che è diverso dall'Io, ossia del non-Io, ossia del mondo esteriore). E così sorge la domanda: qual'è precisamente questo ' diverso (dall'Io) '? Per questo fine appunto si descrivono ora le categorie. „ (2).

E' superfluo osservare che in queste parole è implicita una professione di ortodossia, che si afferma in modo ancor più chiaro nell'aperto riconoscimento dell'autorità dei Veda: Gotama e Vâtsyâyana l'accettano (3), e così pure Kaṇâda (4), di cui l'adesione all'ordinamento sociale brahmanico non potrebbe essere nè più esplicita nè più ampia (5). Ciò ha influito anche su la formazione del sistema: trattando della parola, quarto mezzo di conoscenza secondo i seguaci del Nyâya, vedremo quanto ampiamente sia svolta e trattata la parte che riguarda la Sacra Scrittura, il Verbo divino e rivelato (6).

Già dicemmo che dalla dottrina della metempsicosi deriva una concezione del mondo divino del tutto diversa dall'occidentale:

---

(1) Bṛhad. Up. IV, 5, 6, citato in T. S. D. § 81 e T. A. p. 1.
(2) T. A. p. 1; cfr. il mio scritto: *Un trattato elem. di filos. ind.* p. 10.
(3) N. D. e N. Bh. II, 1, *sûtra* 50–67, *passim.*
(4) V. D. I, 1, 3 e V. S. Up. *ad loc.*
(5) Vedi il sesto libro del V. D.
(6) Vedi Parte II, cap. XVIII, § 4.

gli Dei, in una parola, non sono che forme dell'essere. Perciò i sistemi filosofici non avevano bisogno di mettersi in contrasto con le opinioni religiose del popolo: la mitologia anche più politeistica poteva sussistere indisturbata accanto alle teorie filosofiche, dal momento che la credenza, da tutti ammessa, della trasmigrazione delle anime, offriva un punto naturale di conciliazione fra i due estremi della fede e della ragione, che in tal modo cessavano di essere contradditori. Tuttavia i nostri sistemi, sebbene accennino al mondo degli dei quando parlano della metempsicosi (1), pure non danno gran peso all'elemento mitologico, che passa in seconda linea e non ha nessuna importanza in rapporto alle teorie filosofiche. E' vero però che, trattando delle quattro sostanze terra acqua luce (o fuoco) e vento (o aria), i nostri testi (2) accennano a esseri emanati direttamente da Brahma, e a divinità speciali, Varuṇa, Âditya, Marut; ma qui si deve vedere, in parte una concessione fatta alle credenze comuni, e in parte un ritorno al senso naturalistico di determinate concezioni mitologiche (3). Del resto, il teismo del Nyâya-Vaiçeshika deve avere contribuito in larga misura a far passare in seconda linea l'elemento mitologico.

L'ultima delle idee panindiane di cui dobbiamo far cenno in rapporto ai nostri due sistemi, è il valore dell'ascesi per raggiungere la conoscenza (4). Credo inutile insistere su la parte generale dell'argomento, che è troppo nota ed è stata d'altra parte già ottimamente trattata dal Garbe e dal Deussen in relazione con le

---

(1) Ad es. Pra. Bh. p. 280–81, ove ricorre il composto quasi stilizzato, tanto comune in tutti i testi d'ogni scuola, e anche in testi non filosofici, *deva-manushya-tiryag-nâraka.*

(2) T. K. p. 2, l. 2–3, l. 8–9, l. 14, l. 22; T. S. § 11, 12, 13, ecc. Cfr. anche Pra. Bh. p. 28, 36, 39, 44.

(3) E' naturale difatti che l'acqua, la luce (il fuoco) e il vento (l'aria), considerati nella loro massima espressione e come eterne, si dicano esistenti nel mondo del dio dell'acqua, del dio del sole e del dio del vento, ossia, nel mare, nel sole, nell'atmosfera.

(4) Per osservazioni generali, che si potrebbero in gran parte e con poche modificazioni far rientrare in questo capitolo, vedasi Garbe, *Sâṃkhya-Philos.*, p. 147–49.

teorie del Sâṃkhya e del Vedânta, e, recentemente, dall'Oltramare, nel suo libro già citato. Il Nyâya-Vaiçeshika, che, pur accettando idee non rigorosamente filosofiche, cerca, se non di trasformarle, almeno di disporle in modo scientifico, fa rientrare nella percezione, o per dirla con il termine originale, nel *pratyaksha*, la conoscenza superiore, diretta, conseguita dall'asceta con mezzi ultrasensibili. Nè poteva fare altrimenti, poichè nessuna nozione è più diretta della visione immediata, della conoscenza intuitiva, che non ha bisogno di nessuno degli strumenti soliti necessari alla maggioranza degli uomini. Tuttavia, a me pare che anche questo elemento, con lo svolgersi dei due sistemi, sia passato in seconda linea: i nostri autori sincretisti ne trattano senza darvi un'importanza particolare. Presso Praçastapâda invece e presso Çrîdhara (1), l'argomento è trattato con più ampiezza; ma il succo della loro lunga discussione può riassumersi nelle brevi parole di Viçvanâtha che qui parafrasiamo. La percezione prodotta dall'ascesi *(yoga)* può essere di due specie: l'una è propria dell'asceta perfetto, l'altra di un asceta che non ha ancora raggiunta la perfezione: il primo ha sempre e immediatamente la visione perfetta di ogni e qualunque cosa, il secondo invece ha bisogno della concentrazione della mente come di un mezzo sussidiario. In ambo i casi, l'ascesi agisce per effetto del merito che essa produce (2).

§ 3. Gli elementi religiosi propri del Nyâya-Vaiçeshika.

Il tratto più caratteristico del Nyâya-Vaiçeshika dal punto di vista religioso, è il teismo filosofico, di cui, come dicemmo, l'assertore più autorevole e più famoso fu Udayana. Siccome ne tratteremo al suo luogo nella seconda parte del nostro libro, qui dobbiamo limitarci ad accennarvi soltanto, aggiungendo quest'unica osservazione: che, sebbene la teoria sia stata elaborata nella scuola del Nyâya, essa fu accettata anche dal Vaiçeshika: il primo testo

---

(1) Pra. Bh. e Nyâya Kand. p. 187-198.

(2) B. P. 65c-66b; per maggiori particolari vedi i passi citati nella nota precedente, e *Contributi* p. 116-117.

di questo sistema in cui la troviamo formulata è la Nyâya Kandalî di Çrîdhara (¹); ma è lecito supporre che già prima di questo autore il Vaiçeshika vi avesse aderito.

Ma qui si presenta una questione che mi pare del tutto nuova. Non so se altri già se ne sia occupato per incidenza, ma nella letteratura critica che mi è accessibile non ne trovo cenno. Ad ogni modo, poichè lo studio diretto dei testi è quello che mi ha portato ad affrontarla, io la esporrò e cercherò di risolverla in base ai testi medesimi. I dati più numerosi e più importanti mi sono forniti da quelle opere di filosofia generale, o enciclopedie filosofiche, di cui già ho parlato nel capitolo precedente (v. p. 74-75). Fra queste, due hanno valore per il nostro scopo: il commento di Guṇaratna al Shaḍdarçanasamuccaya di Haribhadra e l'operetta dello stesso titolo di Râjaçekhara. I due autori sono vissuti a breve intervallo l'uno dall'altro: il primo verso la fine del 14° sec. o al principio del 15° (²), il secondo verso la metà del 14° (³). Ora, tanto l'uno quanto l'altro, ci danno intorno ai seguaci del Nyâya e del Vaiçeshika delle notizie che in gran parte coincidono, non solo nella sostanza, ma anche nella espressione verbale. Noi le esporremo seguendo Râjaçekhara, che è più compendioso e più antico; e ricorreremo anche ai dati più scarsi fornitici da Jinadatta nel suo Viveka Vilâsa, che, sebbene sia povero di notizie, tuttavia ha il pregio di essere anteriore anche a Râjaçekhara.

Il Nyâya e il Vaiçeshika sono per il nostro autore sistemi ascetici: anzi il Nyâya é chiamato, non con questo nome, ma con quello di *yoga* (v. 94) e pare che simile denominazione abbia per Râjaçekhara un valore preciso e specifico e si riferisca proprio al Nyâya. Difatti nel paragrafo in cui tratta del Vaiçeshika osserva che, anche per questo sistema, la liberazione finale consiste nell'assoluta separazione dell'anima dal dolore, concezione che è comune ai seguaci del *yoga* (v. 129), e poco oltre aggiunge che il

(¹) Vedi Nyâya Kand. p. 10, p. 54 e sgg.

(²) Il Kriyâratnasamuccaya di Guṇaratna è datato Vikrama Saṃvat 1466, uguale al 1409 d. C. (v. p. 309 dell'ediz. nella YJGM.).

(³) Râj. Sh. D. S. *Prastâvanâ*, p. 1.

sistema si chiama *aulûkya* perchè rivelato a Kaṇâda da Çiva che aveva assunto la forma di una civetta, " mentre invece il sistema *yaugika* si chiama *âkshapâda* perchè composto dal saggio Akshapâda „ (vv. 130-131); infine, mentre in questo stesso punto (v. 131) nota in generale che i due sistemi sono quasi identici (*prâyas tulyaṃ matadvayam*), altrove (v. 113) dice che, per quanto riguarda il lato religioso, i seguaci del Vaiçeshika sono uguali a quelli del *yoga*, cioè ai Naiyâyika. L' unica differenza fra i due sistemi sta in questo, che il Nyâya è chiamato Çaiva e il Vaiçeshika, Pâçupata.

Da ciò risultano due fatti: che il vocabolo *yoga* è applicato al Nyâya e al Vaiçeshika, e che questi sistemi sono alla lor volta giudicati come çivaitici. Teniamo presenti queste due constatazioni, su cui dovremo tornare fra poco: ora continuiamo nell'esposizione secondo Râjaçekhara.

I seguaci del Nyâya e del Vaiçeshika portano un bastone, hanno per vestito un panno grossolano che copre le pudenda e un mantello, ma giunti al supremo grado della loro ascesi, vanno nudi. Portano la treccia ascetica e il segno distintivo della loro setta, si aspergono di cenere, mangiano cibi che non eccitino il gusto, vivono per lo più nelle selve, sono osservanti dell' ospitalità (*âtithya*), si nutrono di bulbi, di radici e di frutti. Alcuni hanno donne e altri no: questi sono i più stimati. Sono dediti all' esercizio ascetico dei cinque fuochi e portano nella mano il *prâṇalinga*. Al mattino, dopo di essersi lavati i denti, le mani, il viso e i piedi, si cospergono tre e tre volte il corpo con la cenere. Sono immersi nella contemplazione di Çiva, che è il loro dio, autore della creazione e della distruzione dell' universo, e che ha avuto diciotto incarnazioni [1]. Chi, dopo di avere per dodici anni perseverato nell' osservanza della disciplina çivaitica, giunge alla liberazione, sia schiavo o schiava, può ottenere il *nirvâṇa* (v. 103). Seguono poi due coppie di versi (105–106; 107–108), che sono citazioni tolte da

---

[1] Enumerate, con poche varianti onomastiche, nei vv. 91-93 e in Sh. D. S. ṭ. p. 49–50. Il passo di Râjaçekhara riassunto fin qui comprende i vv. 84–93. A questo punto si introduce una breve esposizione delle sedici categorie di Gotama e l'enumerazione dei testi fondamentali della scuola (vv. 95-102).

testi della scuola e che ritornano anche in Guṇaratna (1). Secondo questo autore, i seguaci del Nyâya (e del Vaiçeshika) si dividono in varie sette, di cui i tratti caratteristici e le denominazioni sono riassunte in due versi che ritornano con una variante di nessun conto anche nel Viveka Vilâsa, e da cui si deduce che sono " quadripartiti, a seconda delle regole di condotta proprie a ciascuno di loro. I Çaiva, i Pâçupata e i Mahâvratadhara, e quarti i Kâlamukha: tali sono le principali sette di questi asceti „ (2). Guṇaratna poi aggiunge altri nomi di suddivisioni secondarie, di cui una, quella dei Bharaṭa, ricorre anche in Râjaçekhara: essa ha per tratto caratteristico che i suoi seguaci nell'assumere i voti non hanno restrizione di caste, perchè chiunque può appartenervi purchè professi devozione a Çiva (3). Curiosa poi è l'osservazione, comune ad ambedue gli autori ed espressa quasi con le stesse parole, che questi particolari sono stati da ciascuno di loro esposti secondo ha udito dire, e che informazioni più precise si possono desumere dai testi delle due scuole (4). Jinadatta fonde addirittura i due sistemi in un'unica trattazione, sotto il nome di " sistema çivaitico „, e dei diciannove versi che vi dedica (5), solo quattro accennano all'elemento religioso: gli ultimi due, già da noi citati, e i primi due (e nemmeno per intero), in cui si dice che " nel sistema çivaitico servono come testi quelli del Nyâya e del Vaiçeshika „, e che " questi hanno tutti e due per divinità Çiva, autore della distruzione ecc. „. L'affermazione, fatta così brevemente e senza insistervi, farebbe credere che al tempo dell'autore (circa la metà del 13° sec.) (6) fosse già comunemente ammesso, come un fatto su cui non vi era più alcun dubbio, che il Nyâya e il Vaiçeshika erano due sette çivaitiche.

(1) Sh. D. S. ṭ. p. 50, l. 5–15, con qualche variante di poco conto.

(2) Sh. D. S. ṭ. p. 50–51; cfr. Viv. Vil. VIII, 302–303.

(3) Sh. D. S. ṭ. p. 51, l. 3-5; Râj. Sh. D. S. 111.

(4) Sh. D. S. ṭ. p. 51 l. 8-9; Râj. Sh. D. S. 109. — Le due esposizioni di Guṇaratna e Râjaçekhara sono così somiglianti, da sembrare l'una tolta di peso dall'altra.

(5) Viv. Vil. VIII, 285-303.

(6) Bhandarkar, *Report for 1883-84*, p. 156.

Ora, che Râjaçekhara possa chiamare col nome di *yoga* due sistemi çivaitici, non può e non deve stupire, se si pensa al carattere mistico delle sette çivaitiche, e se si intende il vocabolo *yoga*, non in un senso preciso e sistematico (di *yogadarçana*), ma come un insieme di pratiche ascetiche e di esercizi spirituali, ossia, per dirla con l'Oltramare, come una meditazione interna rivolta verso la divinità, l'aspirazione verso Dio, la conoscenza di lui, l'unione con lui (1). Ciò invece che può far meraviglia ed essere argomento di discussione, è il vedere che due sistemi come il Nyâya e il Vaiçeshika, filosofici per eccellenza, e ispirati a un indirizzo scientifico, sono considerati come çivaitici, tanto più che le informazioni su riferite derivano tutte da autori jaina, per quanto obbiettivi e imparziali nella loro esposizione. Che i particolari da loro forniti e da noi riportati siano propri di sette çivaitiche, è indubitabile (2): solo, resta a sapere come sia avvenuta la compenetrazione dell'elemento religioso con i due sistemi di cui ci occupiamo, il che è tanto più difficile a risolvere, in quanto è comunemente ammesso, e risulta anche da altre fonti (3), che i Çaiva e i Pâçupata hanno assunto i loro elementi filosofici dal Sâṃkhya. Non è improbabile che una tendenza çivaitica si sia affermata nel Vaiçeshika in tempo relativamente remoto; certo, nell'intervallo fra la redazione del V. D. e Praçastapâda, in un'epoca quindi anteriore al sesto secolo (4), già si era formata la leggenda che il sistema Vaiçeshika fosse stato rivelato a Kaṇâda da Çiva: difatti la chiusa del Pra. Bh. vi si riferisce in termini espliciti. (5) Nel sesto

---

(1) Oltramare, I p. 301, e nelle seguenti, *passim*.

(2) Cfr. Colebrooke, I, p. 406 e sgg.

(3) Cfr. Colebrooke, *l. cit.* e S. D. S. ai capitoli (VI e VII) sul Nakulîçapâçupatadarçana e sul Çaivadarçana.

(4) Vedi sopra, p. 30-31.

(5) Nel paragrafo in cui tratta della creazione e della dissoluzione dell'universo (Pra. Bh. p. 48-49), Praçastapâda usa, invece di 'Îçvara', l'espressione 'Maheçvara', che qui non può indicare che Çiva. Ciò mi fa supporre che anche il vocabolo 'Îçvara' che ricorre a p. 7 (l'unico luogo forse, a quanto mi pare, in cui sia usato da Praçastapâda), indichi, non Dio nel senso astratto e puramente teistico della parola, ma sibbene 'Maheçvara' o Çiva.

secolo, l' Uddyotakara è qualificato per *pâçupata,* nella chiusa del Nyâyavârttika. Quindi, fra il seicento e il settecento d. C., noi abbiamo testimonianze che i seguaci del Vaiçeshika già da tempo credevano il proprio sistema un' emanazione di Çiva, e che un autore della scuola del Nyâya apparteneva a una setta çivaitica. Nel decimo secolo, Udayana propugnò il teismo con un vigore e un' eloquenza che alcune volte sono davvero inspirati [1]; ma quel che è più notevole, si è che il suo Dio dei filosofi egli lo identifica con Çiva [2]; e Udayana, come vedemmo, scrisse di Nyâya e di Vaiçeshika. Notiamo infine che le sette çivaitiche hanno per loro tratto caratteristico appunto il teismo.

Ciò posto, mi sembra che si possa affermare con fondata ragione anzitutto questo, che, fino da tempi abbastanza prossimi alla composizione del *çâstra* attribuito a Kaṇâda, i seguaci del Vaiçeshika tendevano al culto di Çiva, per non dire che addirittura vi aderivano: la cosa è implicita nella leggenda su riportata. Ma c'è dell' altro. Il teismo del Nyâya rimonta a un' età anteriore assai a Udayana, poichè l' Uddyotakara lo svolge nel commento al N. D., e Vâcaspati Miçra lo conferma alla sua volta [3]. L' Uddyotakara, come già dicemmo, è qualificato per *pâçupata:* ora, è interessante vedere che egli, alla fine del commento a N. D. IV, 1, 21, cita come testimonianza scritturale un verso che è citato anche da Mâdhava nel capitolo sul sistema çivaitico, perchè contiene l'argomento col quale i seguaci di esso dimostrano e sostengono l' esistenza di Dio [4]. Ciò costituisce una conferma del dato, che pareva isolato nella chiusa del N. V., e non lascia più dubbio che l' Uddyotakara forse çivaita.

Dati tutti questi particolari, mi sembra lecito formulare l'ipotesi seguente. Fra i due sistemi, il primo ad assumere e a manifestare una tendenza çivaitica fu il Vaiçeshika; il Nyâya invece fin dal principio era predisposto al teismo. Difatti Vâtsyâyana, definendo

---

(1) Vedi ad es. Kusum. p. 3-4, e *passim.*
(2) Almeno una volta: Kusum. II, 4.
(3) N. V. IV, 1, 21 e N. V. T. *ad loc.*
(4) N. V. p. 471, l. 11-12; S. D. S. p. 67, l. 11-12.

l'anima, dice che essa " tutto vede, tutto sente, e tutto sa e percepisce ", [1] le quali parole, se non erro, sono da riferirsi, non solo all' anima individuale, ma anche allo spirito divino: probabilmente, nell'intenzione tanto di Gotama quanto di Vâtsyâyana, le due idee di *paramâtman* e *jîvâtman* erano contenute nell' unico termine di *âtman*: almeno mi pare che così facciano supporre le parole ora citate del commentatore [2]. Nyâya e Vaiçeshika furono fino da tempo antico considerati l' uno complementare dell' altro, come abbiamo già detto e dimostrato. Ora, le sette çivaitiche teistiche avevano in questi due sistemi due punti di contatto: il çivaismo del Vaiçeshika e il teismo più o meno rudimentale del Nyâya. È quindi probabile che questi due elementi, già di per sè affini, si fondessero insieme, dando luogo a un teismo di tinta çivaitica: la prova sarebbe data da quanto abbiamo detto più sopra intorno all'Uddyotakara. Nell'epoca successiva, il teismo delle sette çivaitiche e quello del Nyâya-Vaiçeshika avrebbero continuato nel loro sviluppo influendo reciprocamente l' uno su l' altro. L' opera teologica di Udayana sarebbe quindi in tal modo effetto e causa: cresciuto in un ambiente pervaso di idee teistiche e çivaitiche, questo filosofo avrebbe dato consistenza teorica e vigore di dimostrazione logica a una concezione religiosa che già era entrata a far parte del sistema. In poche parole, la sua funzione è doppia: in rapporto al Nyâya-Vaiçeshika, egli asside su basi logiche e razionali quell' elemento religioso che, essendo l' unico compatibile con l' indirizzo del sistema, era perciò il solo che potesse esservi assunto come parte costitutiva; in rapporto alle sette religiose, egli fornisce loro gli argomenti filosofici e teoretici per corroborare il loro teismo. L' una cosa è conseguenza dell'altra; e se dal primo punto di vista l'opera di Udayana fu voluta e cosciente, può darsi che per quanto riguarda il secondo la sua intenzione non fosse precisamente di fornire ai mistici adoratori di Çiva le armi della dialettica. Ma non può esservi

---

[1] N. Bh. I. 1. 9.

[2] Il quale subito dopo aggiunge che il corpo è la sede dell'anima. Di qui forse, oltre che da altri passi di N. D. e N. Bh., potè originarsi la disputa se Dio agisca assumendo un corpo oppure no.

dubbio che, per quanto riguarda il fondamento filosofico del loro teismo, questi ultimi si siano valsi degli argomenti favoriti del Nyâya: si veda a questo proposito il capitolo già citato di Mâdhava. Sicchè, se anche, per altri elementi filosofici, le sette çivaitiche si riconnettono al Sâṃkhya, per questo punto almeno esse aderiscono al Nyâya.

Da tutto quanto abbiamo detto, si ricava la risposta a un'altra questione che si potrebbe sollevare: come mai, mentre il Vaiçeshika ammette fino da tempo antico di essere rivelato da Çiva, siano invece i seguaci del Nyâya quelli che le nostre fonti designano prevalentemente col nome di çivaiti, attribuendone a loro anche le pratiche ascetiche e il culto esteriore. La ragione sta nel teismo del Nyâya, che era il punto comune più evidente e più essenziale di questo sistema col çivaismo, punto comune che rese possibile anche all'elemento religioso formale di entrare nel Nyâya e nel Vaiçeshika. Questa contaminazione ebbe luogo certo in età abbastanza remota: i particolari desunti dall'Uddyotakara già ce lo facevano supporre; ma una testimonianza più esplicita e che non lascia luogo al minimo dubbio, ci è fornita da Bhâsarvajña, il quale è probabilmente anteriore a Udayana (1). Bhâsarvajña dunque, nel suo Nyâyasâra, dice che " la liberazione finale è procurata dal sistema çivaitico " (2). Ora, egli espone nel suo testo la dottrina della conoscenza secondo Gotama: perciò il sistema çivaitico non può essere se non il Nyâya. Così resta confermata direttamente da un autore brahmanico appartenente alla scuola del Nyâya, l'esattezza delle informazioni forniteci dagli scrittori jaina.

Del resto, il passaggio dal teismo puramente astratto e filosofico all'adorazione di un Dio particolare, fu reso più facile da parecchie circostanze. Anzitutto, la concezione di Dio nel Nyâya non è così trascendentale e sublime, da renderne impossibile la deformazione nel senso religioso volgare: al contrario, il fatto che esso era immaginato come un essere personale, permetteva che con

(1) Vedi sopra p. 59-60.
(2) N. S. p. 39, l. 15-16.

estrema facilità gli si desse un nome e lo si rivestisse di una forma precisa. D'altra parte, l'indeterminatezza dei vari personaggi divini del pantheon indiano, se già nei tempi vedici fu causa che le figure degli dei fossero indefinite e quasi amorfe, nello svolgersi dei secoli permise che a volta a volta questo o quel Dio fosse considerato come la massima espressione del divino e divenisse il centro di un culto particolare, dando origine a una setta religiosa. Messe di fronte l'una all'altra le due concezioni ugualmente vaghe e necessariamente simili di un Dio personale e agente ma senza nome preciso, e di una divinità ugualmente personale, concretata in un nome e fornita di attività esteriori e oggetto di leggende e di miti, la loro fusione doveva accadere per forza inevitabile di cose. Aggiungasi la saturazione dell'ambiente da parte di idee mistiche, il fondo teosofico comune alla mentalità indiana, la tendenza di ogni filosofia a diventare religione e di ogni religione a corroborarsi con la filosofia, e si capirà come non potesse non infiltrarsi anche nel Nyâya-Vaiçeshika l'elemento decisamente religioso.

Se gl'imprestiti fra le sette çivaitiche e il Nyâya e il Vaiçeskiha si fossero arrestati qui, noi avremmo avuto solo uno scambio e un'influenza reciproca fra la filosofia e la parte più spirituale della religione: quasi direi, fra l'elemento più religioso della filosofia e l'elemento più filosofico della religione. E può darsi che, nelle menti più elette, il processo di fusione si sia arrestato a questo punto. Ma era difficile, anzi impossibile, che una forma precisa di confessione religiosa, una volta entrata nel nostro sistema, non vi importasse anche le pratiche del culto e tutte le altre caratteristiche esteriori che le davano una fisionomia sua propria. Le fonti giainiche da cui siamo partiti sono esplicite in proposito: ma anche in questo caso Bhâsarvajña conferma quelle informazioni, sebbene in modo indiretto. Egli difatti non si sofferma su le regole di condotta e su le particolarità formali del çivaismo, ma svolge con discreta ampiezza le pratiche ascetiche. Tali pratiche sono i ben noti *ashṭângâni* del *yoga*, che debbono essere praticati scrupolosamente, insieme con la più profonda e illimitata devozione a Çiva: dopo di che, egli continua, il fedele ha la visione diretta e immediata del sublime Çiva (Maheçvara) nella sua vera e incom-

parabile essenza, visione che gli procura la felicità più alta che si possa desiderare, il termine di ogni dolore e quindi la liberazione finale (1). Noi vediamo di qui che l'elemento religioso çivaitico si è realmente introdotto nel nostro sistema. Non si obbietti che qui si allude soltanto a pratiche di *yoga*, e che il *yoga*, ossia l'ascesi, ha un carattere panindiano: qui, tali pratiche sono messe in rapporto con l'adorazione di Çiva, ed è con questa e per questa che entrano nel Nyâya-Vaiçeshika: ciò è confermato anche dai particolari intorno alle caratteristiche esteriori settarie che Guṇaratna e Râjaçekhara riportano con tanta esattezza.

Riassumendo, il processo ora studiato può ridursi ai seguenti stadi principali: 1°) tendenza çivaitica del Vaiçeshika, forse non originaria del sistema, ma dovuta a influenze di ambiente (2); 2°) teismo del Nyâya, affine al teismo çivaitico; 3°) fusione di questi due elementi e adozione del culto e delle pratiche religiose del çivaismo (3).

§ 7. La tendenza realistica; le nozioni scientifiche.

Se noi tentiamo di analizzare la teoria della conoscenza formulata dal Nyâya-Vaiçeshika ed esposta nella seconda parte di questo volume, e di rintracciarne l'elemento primo e fondamentale, non ci sarà difficile scoprire che, per i nostri autori, la base, l'origine di ogni nozione, consiste nella sensazione. Questa fornisce tutti i dati che, variamente elaborati e combinati, producono poi come risultato definitivo le varie specie di conoscenza. Il processo logico, che si esercita intorno al rapporto di concomitanza, non fa, in ultima analisi, che elaborare i materiali desunti dall'esperienza: già Gotama afferma recisamente che l'illazione è preceduta dalla

---

(1) N. S. p. 38-39.

(2) Non mi sembra improbabile che la leggenda di Çiva che rivela il V. a Kaṇâda sia sorta per influenza di sette çivaitiche.

(3) L'argomento merita di essere approfondito, e io avrei qui da aggiungere molte altre osservazioni. Ma non posso cambiare un paragrafo in una monografia: tornerò su la questione quanto prima, e in altro luogo, studiandola in tutti i suoi aspetti.

percezione (1). Le altre due specie di nozione ammesse dal Nyâya ma respinte dal Vaiçeshika -- il giudizio analogico e la parola -- sono pure fondate sui dati sperimentali: anche la seconda di esse, sebbene possa in un certo senso sembrare simile all'affermazione categorica e quasi dogmatica, nel fatto invece ritrae la sua validità dall'essere in accordo con la realtà obbiettiva (2). Questa tendenza realistica può considerarsi come la conseguenza di quello spirito di ricerca scientifica e obbiettiva di cui abbiamo già parlato, e per merito del quale il Nyâya e il Vaiçeshika hanno potentemente contribuito al progresso della filosofia indiana. Questi due sistemi, pur restando nei limiti (del resto molto vaghi e per nulla coercitivi) dell'ortodossia brahmanica, hanno per i primi tentato lo studio e l'analisi dei fatti dello spirito secondo un metodo degno veramente del nome di filosofico, perchè esente da preconcetti dogmatici: in una parola, sebbene il Sâṃkhya e il Yoga siano forse i più antichi fra i sistemi (3) di filosofia, e il Vedânta sia, come vuole il suo storiografo (4), il più profondo sistema di metafisica dell'India, dovremo riconoscere che i più filosofici fra i sistemi dell'India (almeno fra i brahmanici) sono il Nyâya e il Vaiçeshika.

La tendenza realistica di queste due scuole si afferma, oltre che nella concezione fondamentale della teoria della conoscenza, in parecchi altri punti particolari, propri del Vaiçeshika ed accettati anche dal Nyâya. Il tempo e lo spazio sono sostanze; e sostanza è anche l'anima *(âtman)*. Ora, è curioso osservare che questo termine indica, non solo l'anima individuale, ma anche l'anima universale, Dio: quindi, per i nostri due sistemi, anche la divinità è sostanza. Ciò dipende dal fatto che le sei (o sette) categorie del Vaiçeshika, le quali avevano già in sè un'impronta di realismo, costituivano come lo schema in cui si potevano e si dovevano comprendere tutte le idee possibili: quindi, anche l'idea di anima e l'idea di Dio dovevano rientrare in una di esse e rifletterne in sè il carattere realistico.

---

(1) N. D. I, 1, 5.
(2) Vedi Parte II, cap. XVIII, § 1.
(3) Vedi sopra, p. 17.
(4) Deussen, *Gli elementi della Metafisica* (traduz. ital.) p. 44.

Questi due caratteri — indirizzo scientifico e tendenza realistica — sono in aperto contrasto con la povertà dei mezzi di ricerca positiva. I risultati a cui giungono i nostri autori sono dovuti quasi esclusivamente a una mirabile potenza di analisi teorica e a un' acutezza di speculazione che sovente permise loro di supplire alla deficienza dei dati scientifici. Se noi esaminiamo il sistema nel suo complesso, non potremo non essere meravigliati dal trovare, accanto a concetti filosoficamente elevati e profondi, idee e nozioni scientifiche primitive e non di rado assurde. Le scienze fisiche, da cui il Nyâya-Vaiçeshika avrebbe potuto ricevere un valido aiuto alla ricerca filosofica e il mezzo per svolgere e condurre a perfezione molti punti particolari, non raggiunsero nell' India il grado di maturità necessario perchè potessero esercitare su la filosofia un' influenza sensibile. Ciò era naturale. Difatti i nostri due sistemi si formarono e raggiunsero la loro maturità in un periodo di tempo che possiamo racchiudere fra il terzo e il dodicesimo secolo, cioè in un periodo durante il quale le scienze sperimentali non esistevano neppure in Europa. Si aggiungano poi due altre considerazioni. Il nucleo essenziale del Nyâya e del Vaiçeshika risale al principio di questo periodo, e quindi, se anche nel seguito le scienze naturali (uso il vocabolo nel suo più ampio significato) avessero potuto progredire, nei due sistemi erano già entrate molte di quelle nozioni che noi anche oggi vi ritroviamo e che, dato lo spirito conservatore dell' India, difficilmente avrebbero potuto esser rimosse. In secondo luogo, il Vaiçeshika, sebbene, per causa delle sue categorie con le loro suddivisioni e della teoria atomica da esso propugnata, si trovasse, più di ogni altro sistema, nelle condizioni necessarie per uno studio profondo del mondo fisico e delle sue leggi, tuttavia non seppe progredire su questa via, non tanto per colpa del mancato sviluppo delle scienze positive, quanto piuttosto per l' innata tendenza dello spirito indiano alla ricerca astratta e speculativa. Il che spiega dei fatti che solo all' osservatore superficiale possono apparire inesplicabili: da un lato, l' adozione, da parte della scienza indiana, di molti di quei concetti del Vaiçeshika che si potrebbero chiamare di filosofia naturale (ad es. teoria atomica, classificazione delle sostanze e delle qua-

lità) [1], dall'altro, la coesistenza, accanto a intuizioni geniali e sicure, di idee o nozioni positive inconciliabili con la verità scientifica.

Tenendo presenti le osservazioni che ora abbiamo esposte, noi potremo valutare nella loro giusta misura molte teorie del Nyâya-Vaiçeshika. Prendiamo ad es. la teoria fisica del suono e quella della percezione visiva. I nostri filosofi intuirono, con vera genialità, che il suono si propaga per onde e che noi vediamo perchè l'immagine degli oggetti si delinea nell'organo visivo, e giunsero anche, nel secondo caso, a determinare con qualche precisione la parte essenziale dell'organo, che per loro è nella pupilla. Ma l'ignoranza della fisica impedì loro di formulare con piena esattezza le ultime parti della teoria: e noi vediamo che, per il suono, essi non proseguirono nello studio fisico del fenomeno, ma si dispersero in discussioni metafisiche pro e contro la sua eternità, mentre nel caso della percezione visiva, non conoscendo la vera natura della luce e del colore, furono costretti a ricorrere alla supposizione che l'organo della vista (che ha sede nella pupilla) vada a trovare gli oggetti e ritorni nell'occhio per riportare alla mente le immagini delle cose. Del resto, in tutta la teoria della percezione, noi constatiamo un contrasto fra la verità scientifica e l'indirizzo speculativo. Ma — occorre notarlo a scanso di equivoci — tale contrasto esiste solo per noi: dal punto di vista del Vaiçeshika, la teoria è perfettamente logica e coerente, perchè, una volta ammesse le categorie e accettate le loro definizioni, quella parte della teoria della percezione che riguarda il contatto fra gli organi dei sensi e gli oggetti, doveva per necessità assumere la forma in cui i nostri testi la espongono. Difatti, come appare dal cap. XI della seconda parte di questo volume, i nostri autori, operando con la categoria della inerenza, furono costretti ad accettarne tuttte le conseguenze teoriche anche in rapporto al processo della percezione, non meno di quanto abbiano fatto per ciò che riguarda la causalità.

---

(1) È da notarsi che anche oggi, fra gli Indiani che si occupano di scienze naturali, il sistema di Kaṇâda costituisce la base filosofica: vedi ad es. P. C. Ray, *A history of hindu chemistry*, vol. I (London 1907), p. 2-20.

Certo, considerando alcune delle opinioni del Nyâya-Vaiçeshika in materia di scienza, dobbiamo riconoscervi un'impronta di empirismo. Il contrapporre la leggerezza al peso, non è altro che attribuire a due diverse forme di uno stesso concetto scientifico una distinzione che ha luogo nell'uso comune del linguaggio ma che non esiste di fatto. Così pure la distinzione fra fluidità artificiale e naturale è dovuta a un'osservazione empirica, all'ignoranza delle scienze fisiche: i Vaiçeshika l'ammisero perchè prendevano come criterio di classificazione la temperatura normale, non sapendo che la fluidità è solo uno *stato* della materia, dipendente dal grado di calore, e perciò, nè artificiale nè naturale. Ugualmente superficiale e infondata è la distinzione fra moto dovuto a gravità e moto dovuto a fluidità, perchè in ambedue i casi si tratta di un'unica forza. Noi potremmo continuare nella rassegna degli 'errori' del Nyâya-Vaiçeshika. Ma ci sembra inutile. È facile, a noi che disponiamo dei risultati scientifici moderni, fare la critica agli errori degli antichi: è facile, ma sarebbe vano e poco serio di farlo. Noi consideriamo il sistema da un punto di vista storico e obbiettivo, e perciò vogliamo esporlo quale esso è, e non quale dovrebbe essere secondo la nostra mentalità o la nostra esperienza. Del resto, se le affermazioni del Nyâya-Vaiceshika in materia di scienze naturali possono far sorridere di presuntuosa compassione un Occidentale dei nostri giorni, noi potremmo sempre osservare che la scienza europea vanta nella sua storia astruserie e assurdità forse maggiori di quelle dei filosofi indiani in questo campo: il tipo ineffabile del don Ferrante manzoniano sembra creato apposta per umiliare il petulante egocentrismo degli Europei.

PARTE SECONDA

Esposizione sistematica del Nyâya-Vaiçeshika secondo i testi sincretistici

Capitolo I.

Le Categorie in generale

§ 1. Definizione.

Col nome di 'categoria' traduciamo il termine sanscrito *padârtha*, secondo l'uso invalso, e perchè, fra tutti i vocaboli del nostro dizionario filosofico, esso è quello che più si accosta al senso dell'originale. Annambhaṭṭa, attenendosi all'etimologia, scioglie il termine nei suoi due componenti, *pada* (parola, nome) e *artha* (cosa, oggetto), mettendo il primo in genitivo *(padasya)*. Quindi il vocabolo significherebbe a un dipresso: 'oggetto di un nome', 'cosa corrispondente a un nome', in breve, concetto. Partendo dall'etimologia or ora riferita, Annambhaṭṭa dice che la caratteristica delle 'categorie' consiste nell''essere nominabile' (1). Laugâkshi Bhâskara concorda in tale definizione, dicendo che "le categorie sono ciò che può essere nominato" (2). D'altra parte, Çivâditya (S. P. § 2) le definisce come "ciò che è oggetto della conoscenza"; e Viçvanâtha dice: "alle sette categorie si attribuisce come qualità comune di essere conoscibili ecc.", osservando che bisogna intendere quest'ultima espressione nel senso di essere

(1) T. S. D. § 2: *padasyârthaḥ padârtha iti vyutpattyâbhidheyatvaṃ padârthasâmânyalakshaṇam.*

(2) T. K. p. 1, l. 5: *abhidheyâḥ padârthâḥ.*

nominabile, essere oggetto di conoscenza ecc. (1). Tutte queste definizioni si possono ridurre a due: nominabilità e conoscibilità; ma queste due alla lor volta vengono ad esprimere la stessa cosa, in quanto un oggetto non può essere conosciuto senza avere un nome (2).

§ 2. Il numero delle categorie.

Il sistema vaiçeshika annovera sette categorie: 1) sostanza *(dravya)*, 2) qualità *(guṇa)*, 3) moto *(karma)*, 4) generalità *(sâmânya)*, 5) particolarità *(viçesha)*, 6) inerenza *(samavâya)* e 7) negazione o non-esistenza *(abhâva)* (3). Si può osservare che ogni oggetto può essere considerato come esistente o non esistente, e che, quindi, ogni nozione può essere positiva o negativa: perciò le sette categorie possono, in ultimissima analisi, ridursi a due, esistenza *(bhâva)* e non-esistenza *(abhâva)*: la prima di queste comprenderebbe poi le sei su mentovate, da 'sostanza' fino a 'inerenza'. Quest' idea si trova esplicitamente espressa da Jagadîça, che dice: "Le categorie sono, in riassunto, di due specie: realtà e negazione. La prima si suddivide in sei: sostanza, qualità, moto, generalità, particolarità e inerenza „ (4). Questa suddivisione in due categorie generalissime è recente, come pure è di data posteriore l'aggiunta della settima categoria, non-esistenza o negazione. Secondo il Bodas (5), Kaṇâda restringerebbe il termine *artha*

---

(1) B. P. 13:

saptânâm api sâdharmyaṃ jñeyatvâdikam ucyate ||

S. M...... *evam abhidheyatvaprameyatvâdikaṃ bhodhyam.*

(2) Pra. Bh. (p. 16) dice: le sei categorie hanno in comune i requisiti di esistenza, nominabilità e conoscibilità. Anche questi tre requisiti si possono fondere in un unico concetto, o considerarsi l'uno complementare dell' altro.

(3) S. P. § 3; T. S. e T. S. D. § 2, T. K. p. 1, l. 5; B. P. 2. - Cfr. Pra. Bh. p. 6.

(4) T. A. p. 1-2; cfr. la mia traduzione, p. 11 e nota.

(5) T. S. *Introd.* p. 30-32.

(= padârtha) a tre sole categorie: sostanza, qualità e moto; le altre tre, generalità, particolarità e inerenza, sarebbero un'aggiunta tardiva. La sua argomentazione è basata sul fatto che, a suo parere, il passo V. D. I, 1,4, ove le sei categorie positive sono espressamente mentovate, sarebbe interpolato. Non entreremo qui nell'esame della questione, e ci limiteremo a notare che Praçastapâda le ammette tutte e sei, mentre la settima — la non-esistenza — fu ad ogni modo aggiunta per ultima, e in un tempo assai recente. Difatti Mâdhava ci informa che sostanza ecc. sono *precisamente (eva)* le sei categorie ammesse dai Vaiçeshika (1); Haribhadra dice: „ sostanza, qualità e moto, generalità come quarta, particolarità e inerenza, sono *precisamente* le sei categorie [ammesse] in questo sistema „ (2); e Guṇaratna, commentando queste parole, osserva: „ ' precisamente sei '..... significa ' esattamente sei categorie, nè più nè meno ' „, e poco oltre: „ alcuni tuttavia aggiungono la non-esistenza come settima categoria „ (3). Da queste ultime parole direttamente e, indirettamente, da passi di altri testi (4), possiamo dedurre che a un certo momento nella storia del sistema (dopo Praçastapâda e prima di Çrîdhara), la settima categoria fu introdotta, non senza trovare opposizione nei seguaci più rigidi della teoria. L'aggiunta fu dovuta forse a una ragione logica: le prime sei categorie comprendono oggetti a cui può applicarsi l'idea di esistenza *(bhâva)* e che perciò implicano il suo contrario, cioè la non-esistenza *(abhâva)*. Si giunge così alla divisione, già citata, di Jagadîça, e comune del resto alla scuola moderna del Vaiçeshika, per cui si ripartiscono gli oggetti, dapprima nelle due grandi categorie di esistenza e non esistenza, e poscia si suddivide la prima di queste in sei. Anzi, l'ammettere sette

---

(1) S. D. S. p. 86, l. 4–5: *tatra dravyaguṇakarmasâmânyaviçeshasamavâyâ bhâvâ iti shaḍ eva te padârthâḥ.*

(2) Sh. D. S., 60.

(3) Guṇaratna *ad* Sh. D. S. 60; cfr. *Contributi* p. 90–91.

(4) Ad es. Nyâya Kand. p. 7: *abhâvasya pṛthaganupadeçaḥ bhâvapâratantryân na tv abhâvât*; cfr. Nyâya L. p. 1–2.

categorie pare un tratto caratteristico del moderno sistema vaiçeshika, quale ci è rappresentato dai testi Nyâya-Vaiçeshika [1].

Il sistema del **Nyâya** stabilisce invece sedici categorie. Il primo aforisma di Gotama, con la citazione del quale comincia la Tarkabhâshâ, le enumera così: 1) mezzo di conoscenza *(pramâṇa)*, 2) oggetto di conoscenza *(prameya)*, 3) dubbio *(saṃçaya)*, 4) motivo *(prayojana)*, 5) esempio *(dṛshṭânta)*, 6) principio *(siddhânta)*, 7) i membri [del sillogismo] *(avayava)*, 8) riduzione all'assurdo *(tarka)*, 9) determinazione *(nirṇaya)*, 10) discussione *(vâda)*, 11) diatriba *(jalpa)*, 12) discorso cavilloso *(vitaṇḍâ)*, 13) ragione fallace *(hetvâbhâsa)*, 14) travisamento *(chala)*, 15) obbiezione insussistente *(jâti)*, 16) punto debole *(nigrahasthâna)*. Secondo tale suddivisione, le sette categorie del Vaiçeshika rientrano nella seconda categoria del Nyâya, il conoscibile. D'altra parte, le categorie del Nyâya sono dai Vaiçeshika o fatte rientrare nelle sette categorie, oppure considerate a parte: ad. es. Annambhaṭṭa, che adotta, come quasi tutti i nostri autori sincretisti, le categorie del Vaiçeshika, finisce il suo Tarkasaṃgraha (§ 81) con queste parole: " poichè ogni cosa è propriamente compresa nell'una o nell'altra delle sette categorie ora enunciate, ne deriva che vi sono solo sette categorie ".

Tale profonda e inconciliabile diversità dipende dal fatto che, mentre le categorie del Vaiçeshika costituiscono un'analisi e una classificazione di tutti gli oggetti esistenti, quelle del Nyâya sono piuttosto un riassunto per sommi capi di una trattazione di logica. In altri termini, mentre il Nyâya considera e studia il modo di ragionare rettamente e di discutere vittoriosamente confutando e dimostrando, il Vaiçeshika contempla tutto l'universo: quindi, anche l'Io pensante, e il problema della conoscenza, e i mezzi di

---

(1) Una riprova è data da T. S. D. § 2 (p. 2-3) ove si sostiene che non può esistere un'ottava categoria, e si afferma quindi che le categorie sono appunto sette; e dal fatto che i nostri testi sincretistici insistono con una forza tutta speciale sul numero sette. Vedi anche T. S. e T. S. D. § 81 (cfr. Nyâya L. p. 2 e sgg.), ove si dimostra che tutte le categorie ammesse dagli altri sistemi si possono far rientrare in quelle del Vaiçeshika.

conoscenza. Perciò riusciva assai più facile al sistema Vaiçeshika accogliere e inquadrare in sè la logica di Gotama, di quello che non fosse al Nyâya di adattare e armonizzare nel proprio quadro le teorie della scuola di Kaṇâda. Questo noi vediamo chiaramente nei testi del periodo sincretistico che servono di base alla nostra esposizione: mentre in quelli che seguono la divisione delle categorie del Vaçeshika, come T. S., T. K., T. A., B. P., tutta la teoria dei mezzi di conoscenza (e quindi anche la logica) rientra naturalmente nella trattazione dell'intelligenza *(buddhi)*, che, essendo una qualità dell'anima, rientra alla sua volta nella categoria di ' qualità ' *(guṇa)*, in quelli invece che sono concepiti sul piano delle categorie del Nyâya, (ad. es. T. B.), le sette categorie del Vaiçeshika sono collocate sotto il ' conoscibile ', ma quasi forzatamente e come a parte, quali oggetti dei sensi (¹).

Il valore filosofico delle categorie del Vaiçeshika è stato messo in luce con molta chiarezza da M. Müller, le parole del quale trovano il loro posto naturale in questo punto della nostra esposizione. Esaminando nel loro insieme le prime cinque categorie, noi vediamo che esse rispondono realmente al fine a cui sono rivolte, che consiste nel rappresentare il concetto *(artha)* di una parola *(pada)*. Prendiamo un qualunque oggetto, ad. es. il fulmine. Un Indiano porrebbe la questione: che cosa si esprime con questa parola? La prima risposta sarebbe: il fulmine è un *dravya*, un oggetto: e per determinarlo più esattamente, si aggiungerebbe che è un oggetto transeunte, percepibile coi sensi e appartenente all'elemento del fuoco. In secondo luogo, quando adoperiamo la parola ' fulmine ', noi esprimiamo delle qualità, come colore, vicinanza, lontananza, grandezza, ecc. In terzo luogo, in questo caso speciale noi esprimiamo anche un moto, ad. es. il moto dall'alto verso il basso: ed esso non può essere una qualità, perchè una qualità non ha moto. In quarto luogo poi, usando la parola ' fulmine ', noi diciamo, non solo che il fulmine esiste come tale, ma che ci è noto anche come

(¹) Per un'esame comparativo più minuto delle due classificazioni, vedasi *infra*, cap. XV.

concetto generico, che può alla sua volta rientrare nel concetto generico più vasto di fuoco, e così via, fino al concetto più generico di tutti, quello di esistenza *(sattâ)*. Ma Kaṇâda si è posta un'altra questione: se questo insieme di forme che trovano la loro espressione in un vocabolo, risponda veramente a ciò che il vocabolo vuol significare: in altri termini, è proprio vero che " il fulmine è, prima sostanza, poi qualità, poi moto, poi generalità e infine particolarità? „. La risposta è negativa, secondo M. Müller, perchè quando noi diciamo del fulmine che esso è sostanza, qualità, ecc., esprimiamo, oltre alle cinque prime categorie, anche una sesta, l'inerenza *(samavâya)*, " o, se è lecito usare questa parola, la concrezione „ cioè il fatto che tutte queste categorie si trovano naturalmente e necessariamente fuse insieme in una cosa concreta. Questa categoria " non esprime soltanto l'idea dell'inerenza delle qualità nelle sostanze, ma anche il rapporto secondo il quale nessuna sostanza può essere pensata o esistere senza accidenza. Le categorie in sè e per sè rimarrebbero un'astrazione, e diventano qualche cosa di concreto solo per effetto di questa concrezione. Lo stesso può dirsi della categoria della generalità in rapporto alla qualità e al moto „. Solo per mezzo di questa reciproca relazione le cose possono essere pensate ed esistere (1).

(1) ZDMG. VI, p. 32-34 *passim*.

Capitolo II.

La Categoria di sostanza

§ 1 Definizione.

Le definizioni date dai nostri testi della categoria di sostanza *(dravya)* possono ridursi a tre: 1) per sostanza si intende ciò che è fornito del concetto generico di sostanzialità; 2) sostanza è ciò che è fornito di qualità; 3) sostanza è ciò che è causa intima (ad es. di un prodotto) (1). Di queste, la prima è, più che una definizione, una circonlocuzione, che ci dice poco più che il nome della cosa da definire; la seconda, sebbene migliore, è tuttavia difettosa, perchè, dato che la sostanza sia ciò in cui risiede una qualità, si escluderebbero così tutte le cose create al momento della loro produzione, nel quale, secondo un principio della scuola del Nyâya, esse sono sfornite di qualità: difatti il Nyâya ammette come assioma che: " ogni sostanza è priva di qualità nel primo momento (del suo esistere) „ (2). La terza definizione è la più corretta, perchè solo una sostanza è la causa intima di ogni prodotto; ma ha il difetto di essere troppo esclusivamente tecnica, perchè fondata su un principio proprio del sistema vaiçeshika.

---

(1) T. D. § 3 *dravyatvajâtimattvaṃ guṇavattvaṃ vâ dravyatvasâmânyalakshaṇam;* T. K. p. 1, l. 12-13 *dravyatvasâmânyavad guṇavad vâ dravyam;* T. B. p. 69, l. 8 *samavâyikâraṇaṃ dravyaṃ, guṇâçrayo vâ dravyam;* B. P. 23 *samavâyikâraṇatvaṃ dravyasyaiveti vijñeyam.* - Cfr. V. D. I, 1, 15 *kriyâguṇavat samavâyikâraṇam iti dravyalakshaṇam.*

(2) *âdye kshaṇe nirguṇaṃ dravyaṃ tishṭhati.*

Da ciò risulta evidente l'imbarazzo, nei compilatori dei nostri testi sincretistici, di trovare una definizione che, essendo esatta, si adattasse ai principi delle due scuole senza contraddire ad alcuna e in pari tempo senza fondarsi esclusivamente sui principi dell'una piuttosto che dell'altra. La difficoltà di dare una tale definizione era poi accresciuta dalla difficoltà intrinseca di definire la categoria di 'sostanza', anche indipendentemente da considerazioni sistematiche. " Una definizione che non voglia essere formale, deve dare un'enumerazione esauriente di tutti gli attributi essenziali; ma una sostanza *ex hypothesi* è tal cosa che, mentre sopporta tutti gli attributi, è affatto distinta da essi. Ora, se le qualità enumerate come definizione di 'sostanza' le sono essenzialmente e invariabilmente connesse, sono esse pure particelle di sostanza, e non attributi distinti da questa, mentre, se non le fossero in tal modo connesse, non ne costituirebbero la definizione. Tale dilemma ha reso dubbiosi filosofi di ogni età e paese, e quindi parecchi, come il Berkeley in Inghilterra e i Buddisti in India, hanno recisamente negata la sostanza come entità indipendente. Ma una simile soluzione non è soddisfacente, perchè resta sempre la necessità di avere un sottostrato per le qualità. Per ovviarvi, altre scuole indiane, ad es. i Vedantisti, ammettono la realtà della sostanza, ma la dicono *anirvacanîya*, indefinibile " (1).

§ 2. Suddivisioni (2).

Le sostanze sono nove: 1) terra, 2) acqua, 3) fuoco, 4) aria, 5) etere, 6) tempo, 7) spazio, 8) anima, 9) *manas*. E *solo* nove, aggiungono i nostri testi, insistendo su questa restrizione, che mira ad escludere la possibilità di una decima sostanza. Annambhaṭṭa e Viçvanâtha (3) si soffermano a discutere su questo punto,

---

(1) Athalye, p. 77-78.

(2) T. B. p. 69, l. 9-10; S. P. § 4; T. S. e T. S. D. § 3; T. K. p. 1, l. 6-7; T. A. p. 2, l. 3-4; B. P. 3 e S. M. *ad locum*.

(3) T. S. D. § 3 (p. 3-4) e S. M. a B. P. 3 (p. 4). Nell'esporre la controversia intorno al *tamas*, seguo T. S. D., che è più diffusa e più chiara di S. M. - Cfr. anche S. P. §§ 55 e 175.

confutando la dottrina della scuola Bhâṭṭa dei Mîmâṃsaka, secondo la quale l'oscurità *(tamas)* costituisce quella decima sostanza che i nostri testi ripudiano. L'oppositore così ragiona: l'oscurità è una sostanza, perchè è di color nero *(nîla)* e perchè si muove: quindi si può applicarle la definizione " sostanza è ciò che è fornito di qualità (nel caso nostro, il colore) e di moto „ (¹). L'oscurità poi non può rientrare in alcuna delle nove sostanze su mentovate: non nelle ultime cinque, perchè sono incolore; non nella terra, perchè non è fornita nè di odore nè di tangibilità; non nell'acqua, perchè questa è fredda al tatto e bianca di colore; non nella luce, perchè non è nè calda nè di colore diffuso; non nell'aria, perchè non è nè tangibile nè fornita di moto costante. Quindi l'oscurità, non essendo compresa in nessuna delle nove sostanze già enumerate, deve costituirne una decima a sè. A ciò si risponde come segue. L'oscurità è la negazione della luce. Essa difatti non è una sostanza colorata, perchè può essere percepita dall'occhio senza bisogno della luce: la luce infatti è la causa per cui l'occhio può aver nozione di un oggetto colorato. Quindi l'oscurità non è altro se non la negazione del concetto generico di una luce diffusa e splendente (²). Quanto poi all'affermazione che l'oscurità è nera e si muove, essa è senz'altro un errore. Laugâkshi Bhâskara include l'oscurità nella categoria della negazione, facendone il concetto assolutamente negativo della luce (T. K. p. 21, l. 8-9), col che viene ad accordarsi con quanto argomenta Annambhaṭṭa nella discussione or ora esposta. Viçvanâtha (S. M. p. 4, l. 1-7), dopo un'esposizione analoga a quella

---

(¹) V. D. I, 1, 15 citato sopra, p. 149, n. 1.

(²) *prauḍhaprakâçakatejaḥsâmânyâbhâvaḥ* (T. S. D. § 3: p. 4, l. 5). Il Siddhânta Candrodaya, citato da Athalye, p. 79, spiega questa definizione parola per parola, dicendo che: 1) il vocabolo *sâmânya* (concetto generico, generalità) indica che l'oscurità è l'assenza totale di qualsiasi luce, e non di una luce particolare, come sarebbe quella del sole o della luna o di una lampada; 2) che il vocabolo ' splendente ' *(prakâçaka)* è necessario, perchè altrimenti non vi sarebbe oscurità là dove fosse oro, che dai Naiyâyika è incluso nella luce; 3) che il vocabolo ' diffusa ' *(prauḍha)* esclude la possibilità che l'oscurità sia distrutta da una piccola particella di luce.

di Annambhaṭṭa, ma più breve, conclude allo stesso modo osservando che, se l'oscurità fosse da considerarsi come un'entità distinta, non compresa nella categoria della negazione, si dovrebbe ammettere un altro infinito numero di sostanze, corrispondentemente all'infinito numero di negazioni possibili.

§ 3. **La terra.** (1)

Laugâkshi Bhâskara, Çivâditya e Keçava Miçra definiscono la terra *(pṛthivî)* dicendola " fornita del concetto generico di terra „ *(pṛthivîtvasâmânyavatî pṛthivî)*, definizione che è poco più che una circonlocuzione, come la prima delle tre definizioni di ' sostanza '. Annambhaṭṭa la definisce come la sostanza che è ' fornita di odore ' *(gandhavatî pṛthivî)*, e la definizione è più giusta, perchè, secondo la teoria del Vaiçeshika, la terra, sebbene possegga parecchie qualità in comune con altre sostanze, è sola a possedere l'odore come propria qualità peculiare. Così anche nel seguito ciascuna delle altre sostanze, sebbene fornita di più di una qualità, è definita per mezzo di quella che le è caratteristica. La definizione di Annambhaṭṭa è espressa in modo più esatto da Keçava Miçra: " la terra è la causa dell'odore „, e quest'ultima alla sua volta è compiuta e più precisamente enunciata da Viçvanâtha: " la terra è la causa intima dell'odore „ *(gandhasamavâyikâraṇam)* (S. M. p. 14).

Secondo Kaṇâda, la terra è fornita di quattro qualità: colore, sapore, odore e tangibilità (2). I nostri testi, seguendo Praçastapâda, gliene attribuiscono quattordici: colore, sapore, odore, tangibilità, numero, dimensione, individualità, congiunzione, disgiunzione, prossimità, lontananza, peso, fluidità, facoltà. Inoltre le sue parti possono essere variamente connesse, sì da produrre nel tutto le proprietà di durezza, morbidezza, ecc. (3).

---

(1) T. B. p. 69, l. 10–p. 70, l. 4; S. P. §§ 11 e 74; T. S. e T. S. D. § 10; T. K. p. 1, l. 17–p. 2, l. 4; B. P. 35-38 e S. M. p. 14–18. – Cfr. Pra. Bh. p. 27–28.

(2) V. D. I, 1, 1 *rûparasagandhasparçavatî pṛthivî.*

(3) T. B. p. 69, l. 10–11.

La terra può essere considerata dal punto di vista della sua durata nel tempo e delle forme che essa assume nello spazio. Secondo il primo, essa è eterna quando la si consideri negli atomi, non-eterna se si considera nei prodotti; rispetto alle forme che assume, può essere di tre specie: corpo, organo dei sensi e massa inorganica. Quest' ultima suddivisione dà luogo a una questione: tale suddivisione deve riferirsi alla terra in generale, o solo alla terra considerata come prodotto? Kaṇâda e Praçastapâda [1] si attengono esplicitamente alla seconda opinione; e tutti i nostri autori l' accettano, tranne Annambhaṭṭa. Questi, dopo aver menzionata la prima suddivisione della terra in eterna e non-eterna, passa a trattare della seconda con le parole " essa inoltre è anche triplice: corpo, ecc. „ Il testo è: *punas tridhâ* ecc.: cioè tralascia il pronome *sâ* che si trova negli altri nostri testi sincretistici, e che va riferito a 'terra come prodotto', che precede immediatamente. Quindi la teoria seguita da Annambhaṭṭa nel T. S. è del tutto diversa da quella tradizionale, il che è confermato dal suo commento, la T. S. D., che, giunto a spiegare l' 'inoltre' *(punas)* del T. S., dice: " ora si passa a dare un' altra partizione (della terra) „. Ma Annambhaṭṭa si trova in contraddizione con i principî della sua scuola e con gli enunciati dei testi che sono le sue autorità. L' ostacolo è rimosso da un commentatore moderno, Nîlakaṇṭha (Nîl. p. 29), col dire che questa triplice suddivisione, benchè riguardi la terra in generale, non si applica alla terra eterna, cioè agli atomi, perchè questi rientrano nel terzo capo della suddivisione, quello della massa inorganica o materia bruta. In tal modo si concilia l' opinione di Annambhaṭṭa con l' autorità dei testi fondamentali della scuola vaiçeshika, non senza tuttavia lasciar adito a qualche incertezza, come vedremo su la fine di questo paragrafo.

La terra dunque, considerata nella forma di prodotto, o di aggregato che dir si voglia, è di tre specie: corpo, organo e — dicono i nostri testi — 'oggetto', un termine su cui torneremo fra

---

[1] V. D. IV, 2, 1: *tat punaḥ pṛthivyâdikâryadravyaṃ trividhaṃ çarîrendriyavishayasaṃjñam;* Pra. Bh. p. 27: *trividhaṃ câsyâḥ kâryam : çarîrendriyavishayasaṃjñakam.*

breve, ma al quale possiamo sostituire, nel corso dell' esposizione, quello di 'massa' o 'materia inorganica'.

1) Il corpo *(çarîra)* [1] è definito da Annambhaṭṭa (T. S. D. § 10) come 'la sede in cui l'anima sente', e per 'sentire' *(bhoga*: letteralm.: godimento) si intende il provare piacere o dolore. Più compiuta è la definizione data da Keçava Miçra e Laugâkshi Bhâskara, che a questo attributo aggiungono l'altro di 'composto definitivo' *(antyâvayavin)*, con la quale espressione si vuole indicare ciò che risulta di parti, che possono essere alla lor volta dei composti, ma che non può entrare esso stesso a formare altri composti. Così le mani sono un composto perchè suddivisibili, ad es., in dita, ma non sono un composto 'definitivo', perchè concorrono a formare il corpo; questo al contrario è un composto 'definitivo', perchè risulta di parti, e non serve a formare una più vasta unità, di cui sia elemento costitutivo. Ma anche così la definizione non è compiuta: occorre aggiungervi una terza caratteristica, (che è data in T. B. come un'altra definizione a sè), cioè, che è fornito di mozione volontaria *(ceshṭâ)*, ossia, che è semovente. Per 'mozione volontaria' s'intende un atto che ha per fine il raggiungimento di ciò che è utile e la rimozione di ciò che è dannoso (T. B. p. 66, l. 3). Quindi, secondo ciò che dicono i nostri testi, e che noi abbiamo qui esposto, la definizione completa di 'corpo' sarà: "il corpo è la sede in cui l'anima sente, è un composto definitivo ed è semovente „.

Il corpo alla sua volta può essere di due specie:

a) prodotto da embrione *(yonija)* [2], quando " risulta dalla mescolanza di seme e di sangue, qual'è il nostro e quello degli animali, che si conosce per via di percezione sensoria „ [3];

b) non prodotto da embrione *(a-yonija)*, quando si genera senza il concorso nè di seme nè di sangue. Tale è il corpo di certi

---

(1) Cfr., oltre i passi citati nella nota al principio di questo paragrafo, specialmente T. B. p. 65–67; T. K. p. 3, l. 6-7 e S. P. §§ 122-124.

(2) Alla lettera: nato da matrice, ossia prodotto in seguito a concezione e sviluppatosi per via fisiologica.

(3) T. K. p. 2, l. 1.

insetti, delle piante, e di esseri semi-divini, quali sarebbero personaggi mitici come Nârada e Manu, nati direttamente dall'aggregarsi degli atomi, per effetto del fato ([1]).

2) Come organo sensorio, la terra si manifesta quale organo dell'olfatto, che percepisce l'odore e ha sede nell'estremità del naso.

3) Infine, la terra può manifestarsi come oggetto, *vishaya*, col qual termine si indica l'insieme delle sostanze inorganiche, la materia bruta. Si noti tuttavia che questo vocabolo significa propriamente ciò che forma oggetto della nostra conoscenza e in pari tempo provoca una sensazione ([2]): quindi dovrebbe estendersi anche ai corpi degli animali. Ma qui il vocabolo è usato in un senso ristretto per designare, come dice felicemente l'Athalye, (p. 109) " solo quelle cose che sono sempre gli oggetti e non mai i soggetti della conoscenza ". Restano quindi esclusi i corpi degli uomini; e, quanto ai corpi degli esseri viventi, questi, " sebbene formino oggetto della nostra conoscenza, sono soggettivi per ciò che concerne ogni singolo individuo, laddove le cose inanimate, ad es. le pietre, non avendo coscienza di sè, debbono rimanere sempre e solo oggetti ". Non sembra tuttavia che i nostri testi abbiano chiara l'idea di questa restrizione, che in alcuni si presenta nella forma negativa di un'esclusione ([3]), mentri altri ci danno l'inverosimile spiegazione, che di *vishaya* si è fatta una particolare suddivisione per rendere più accessibile ai principianti l'intelligenza di questo punto del sistema ([4]).

Vedemmo già, trattando della divisione della terra in eterna e non eterna, che Annambhaṭṭa sembrava includere gli atomi nella partizione denominata ' oggetto ': e la definizione, or ora ad-

---

([1]) Per più minuti particolari, vedi S. M. p. 17.

([2]) Cfr. T. K. p. 3, l. 8-9 *jñâyamâne sati bhogasâdhanaṃ vishaya iti.*

([3]) Ad es. T. S. D. § 10 (p. 7) ove si dice che l'oggetto (di terra) è diverso dal corpo e dall'organo (ossia, non è nè corpo nè organo): *çarîrendriyabhinnaḥ vishayaḥ.*

([4]) Ad es. S. M. p. 18 chiude il commento a B. P. 38 così: *çarîrendriyayor vishayatve 'pi prakârântaropanyâsaḥ çishyabuddhivaiçadyârthaḥ.*

dotta (p. 155, n. 3), che egli dà di *vishaya*, sembra confermare questa supposizione. Potrebbe darsi tuttavia che egli si sia trovato costretto a escogitare una simile definizione — se pur tale può dirsi — appunto per essere coerente a quanto prima aveva voluto sosostenere, che cioè le due ripartizioni (eterna e non-eterna; corpo, organo e oggetto) di 'terra', sono l'una del tutto indipendente dall'altra, e non già la seconda un'ulteriore suddivisione della prima. Comunque, gli altri nostri testi esprimono un'opinione del tutto contraria ed escludono gli atomi da questa seconda suddivisione, come risulta anche da ciò che più sopra dicemmo discutendo intorno alle due classificazioni di questa sostanza. Resta da esaminare un ultimo punto, cioè se le piante debbano ascriversi fra i corpi o fra gli oggetti. Praçastapâda e Laugâkshi Bhâskara [1] sono di quest'ultimo avviso, mentre Viçvanâtha (S. M. *ad* B. P. 38) include le piante fra i corpi. L'opinione più giusta, almeno dal punto di vista del sistema vaiçeshika, e data la definizione più sopra riportata di 'corpo', è quella espressa da Çankara Miçra (V. S. Up. p. 214) e che può riassumersi così: poichè non risulta che le piante siano fornite di sensi e di movimento, non si può usare per esse il vocabolo 'corpo'.

Nel trattare delle tre sostanze che ora seguono — acqua, luce e aria — i nostri testi ricalcano ciascuno la trattazione, e riproducono il medesimo svolgimento, fatti per la sostanza 'terra'. Quindi noi pure saremo costretti a una certa uniforme monotonia nella nostra esposizione; ma cercheremo di esser brevi in quei punti che possono esser chiariti ricorrendo a ciò che abbiamo detto in questo paragrafo. Notisi che, mentre i nostri testi sincretistici ripetono per ciascuna delle tre sostanze acqua luce e aria le stesse suddivisioni già addotte per la terra, usando quasi le medesime parole *mutatis mutandis*, in Kaṇâda invece la trattazione è molto più breve, e tralascia molti particolari che troviamo invece nei nostri autori. I quali, nell'uniformare in tutto e per tutto la trattazione delle tre sostanze ora menzionate a quella fatta per la prima,

(1) Pra. Bh. p. 28, T. K. p. 2, l. 4.

furono forse mossi da un desiderio di simmetria: il che li ha portati ad affermare non poche assurdità e a sostenerle con una sottigliezza di dialettica che può forse parere un' ingenua virtuosità, ma che noi risparmieremo al lettore per quanto sarà compatibile con le esigenze del nostro compito di espositori fedeli.

§ 4. L'acqua (¹).

L'acqua *(âpaḥ, jala)* è definita da Laugâkshi Bhâskara come la sostanza " fornita del concetto generico di acqua „; da Annambhaṭṭa come la sostanza di cui la caratteristica è di " essere fredda al tatto „; da Viçvanâtha come " la causa intima della viscidità „: e quest' ultima definizione è forse, dal punto di vista del sistema vaiçeshika, la migliore, perchè, come vedremo meglio in seguito (cap. III § 17), la viscidità risiede solo nell' acqua e ne è quindi la vera caratteristica. Le sue qualità sono quattordici: colore, sapore, tangibilità, numero, dimensione, individualità, congiunzione, disgiunzione, priorità, posteriorità, peso, fluidità, viscidità e facoltà (²).

Può essere di due specie: eterna, come atomi, transeunte, come prodotto. In quest' ultima forma comprende tre suddivisioni: corpo, organo sensorio e oggetto dei sensi. Il corpo acqueo è non-nato: ossia, non ha un' esistenza tangibile in questo nostro mondo, ma si trova solo nel mondo di Varuṇa, il dio del mare (³). L' organo sensorio è l' organo del gusto, che serve a percepire il sapore e ha sede nell' estremità della lingua. Come oggetto dei sensi, l' acqua ci si presenta sotto forma di mare, fiume, neve, grandine ecc.

(¹) T. B. p. 70 l. 4-7; S. P. §§ 12 e 75; T. S. e T. S. D. § 11; T. K. p. 2, l. 5-10; B. P. 39-40 e S. M. p. 18-19. - Cfr. Pra. Bh. p. 35-36.

(²) Cfr. V. D. II, 1, 2 *rûparasasparçavatya âpo dravâḥ snigdhâḥ* e II, 2, 5 *âpsu çîtatâ.*

(³) Curiosa è l' osservazione di T. S. D. (p. 8): " qualcuno potrebbe osservare che l' ' esser freddo ' non è qualità esclusiva dell' acqua, perchè si riscontra, ad es., anche in una lastra di marmo. A ciò si risponde che il freddo in oggetti diversi dall' acqua va attribuito alla presenza, in essi, di acqua „.

§ 5. Il fuoco. [1]

Il fuoco *(tejas)* è definito, o meglio, parafrasato, da Çivâditya, Keçava Miçra e Laugâkshi Bhâskara come la sostanza " che è fornita del concetto generico di fuoco "; da Annambhaṭṭa e Viçvanâtha è detto (B. P.) ' caldo al tatto ' ed è definito (S. M.) come la causa intima della sensazione tattile di calore. — È fornito di undici qualità: colore, tangibilità, numero, dimensione, pluralità, congiunzione, priorità, posteriorità, fluidità e facoltà. — È anch'esso eterno se in forma di atomi, transeunte se in forma di prodotto. In quest'ultimo caso può essere triplice: corpo, organo sensorio e oggetto sensibile. Come corpo, esiste nel mondo del dio del Sole; l'organo è quello visivo, che percepisce il colore e ha sede nell'estremità della pupilla. Come oggetto sensibile *(vishaya)*, il fuoco, a differenza delle altre due sostanze studiate fin qui, si divide in quattro specie:

a) terreno *(bhauma)* è il fuoco prodotto da combustibile, ossia, secondo quanto vedemmo già nel paragrafo 3, da materiale di natura terrea;

b) celeste *(divya)* è quello, dicono Annambhaṭṭa (T. S.) e Laugâkshi Bhâskara, di cui il combustibile è fornito dall'acqua [2], ossia la luce del sole, il fulmine, il fuoco sottomarino;

c) gastrico *(audarya)*, che " consiste nel fuoco dello stomaco " (T. K.) ed " è la causa per cui si digeriscono i cibi " (T. S. e T. K.)

d) minerale *(âkaraja)*, ad es. l'oro, l'argento e altri metalli.

Ora, la prima e la seconda specie si possono intendere come varietà di fuoco, o di luce che dir si voglia [3]; il succo gastrico è considerato di natura ignea perché serve a consumare i cibi come fosse fuoco e sviluppa calore nel corpo; ma la quarta sud-

---

[1] T. B. p. 70, l. 7-p. 71 l. 3; S. P. §§ 13 e 76; T. S. e T. S. D. § 12; K. T. p. 2, l. 11-18; B. P. 41-42 e S. M. p. 20 - Cfr. Pra. Bh. p. 38-89.

[2] *ab-indhanam*, composto che, in forma sciolta, equivale a *âpaḥ indhanaṃ yasya tat.*

[3] *tejas* può difatti avere ambedue questi significati: anzi, nei nostri testi, i due concetti di ' fuoco ' e ' luce ' appaiono confusi nello stesso vocabolo. Cfr. appendice al § 6.

divisione rappresenta una bizzarra opinione della scuola dei Naiyâyika. Annambhaṭṭa si sforza (T. S. D. p. 8) di dimostrare per via di esclusione che l'oro (ossia i metalli in genere, come si rileva dal contesto della T. S. D. paragonato con quello corrispondente del T. S.) non può appartenere ad altra sostanza che al fuoco. Il ragionamento va riportato, sia per la bizzarria della tesi sostenuta, sia per mostrare a quali esagerazioni di sottigliezza e di sofisma può portare un errore di classificazione, sebbene, come diremo fra poco, la vera ragione vada piuttosto cercata altrove. Annambhaṭṭa argomenta dunque così: l'oro non può essere terra, perchè l'oro fuso non perde la propria fluidità (cioè non passa allo stato gasoso) nemmeno se è sottoposto ad un calore estremo, mentre invece sostanze di natura terrea, come ad es. il burro chiarificato *(ghṛta)* perdono in tal caso la loro fluidità (cioè si risolvono in gas), a meno che non vi siano forze che agiscano in senso contrario. Ora, tali forze contrarie non entrano in giuoco nel caso dell'oro, che conserva la propria fluidità: quindi esso non è terra. Non può essere acqua, perchè la sua fluidità è artificiale, mentre quella dell'acqua è naturale; e nemmeno può essere aria, perchè questa è incolora, mentre l'oro è colorato. Quanto alle altre cinque sostanze etere, tempo, spazio, anima e *manas*, è chiaro che l'oro ne è assolutamente distinto. Perciò esso è fuoco; e il fatto che gli manchi il calore e la luce brillante, è dovuto alla terra che lo ricopre. Ci pare inutile dilungarci a dimostrare quanto vi sia di assurdo e di arbitrario in tale ragionamento. Notiamo solo l'erronea concezione della solidità e della fluidità, che i nostri filosofi classificano fra le qualità, mentre sono soltanto stati della materia, concezione dovuta forse all'impossibilità, (causata dall'imperfezione dei mezzi di ricerca di cui disponeva l'antica scienza indiana) di giungere alla constatazione per via sperimentale dei tre stati della materia solido liquido e aeriforme, sebbene la possibilità di quest'ultimo sia balenata alla mente dei ricercatori indiani [1]. Perciò i metalli furono inclusi nella sostanza 'fuoco',

---

[1] Vedasi, per tutto ciò che riguarda la chimica, l'opera già citata di P. C. Ray, *A history of hindu chemistry*, vol. I.

perchè la loro lucentezza li rendeva più affini a questa che alle altre.

La classificazione su riportata del fuoco è di origine tardiva: la quadruplice suddivisione del fuoco come oggetto in terrestre, celeste, gastrico e minerale, che non è data neppure da tutti i nostri testi sincretistici, appare in Praçastapâda (pag. 39). Kaṇâda non ne parla; e Çankara Miçra *ad* V. D. II, 1, 3 dà una tutt'altra partizione, da cui risulterebbe che nemmeno la suddivisione in corpo, organo sensorio e oggetto sarebbe fondata sull'autorità degli aforismi della scuola vaiçeshika, sebbene, a dir vero, un *sûtra* già da noi citato (1) possa, per quest'ultimo punto, indurre a credere il contrario. Tale classificazione, a cui, fra i nostri testi, si attiene T. B. (p. 70-71) considera il fuoco dal punto di vista dei due attributi del colore e del calore (2), a seconda che in esso *a)* si manifestano colore e tangibilità, ad es. i raggi del sole; *b)* si manifesta il colore, ma non la tangibilità, ad es. i raggi della luna; *c)* si manifestano, ma in lieve grado, colore e tangibilità, come nell'occhio; *d)* il colore si manifesta, ma lievemente, e si manifesta invece per intero la tangibilità, ad es. la stagione calda, la luminosità dell'acqua, ecc. Per comprendere la terza di queste suddivisioni, occorre ricordare che (come già vedemmo) per i nostri testi l'organo della vista risiede nell'estremità della pupilla, e che, per dare all'intelletto la percezione di un oggetto, l'organo della vista deve uscire dalla sua sede, congiungersi con l'oggetto, e tornarvi riportando l'impressione dell'oggetto stesso. Tale è, nel caso che ora ci occupa, la fisica del Nyâya.

---

(1) V. D. IV, 2, 1: vedi p. 153, n. 1.

(2) Propriamente, della tangibilità: ma ricordiamo che il fuoco, per definizione, ha per sua caratteristica di essere caldo al tatto: perciò possiamo usare l'uno per l'altro i due attributi di calore e di tangibilità, intendendo quest'ultima come la qualità che consiste nel provocare una sensazione tattile di caldo.

§ 6. L' aria. (1)

L' aria (*vâyu*) è definita, oltre che con la solita parafrasi, analoga a quella usata per le tre precedenti sostanze, di " ciò in cui si trova il concetto generico di aria ", con le sue caratteristiche specifiche di essere incolora e fornita di tangibilità. — Possiede nove qualità: tangibilità, numero, dimensione, individualità, congiunzione, disgiunzione, priorità, fluidità e facoltà. — Come le altre tre sostanze esaminate fin qui, si suddivide in eterna e transeunte: la prima in forma di atomi, la seconda in forma di prodotto. Quest' ultima alla sua volta si suddivide in corpo, organo sensorio e oggetto: il corpo esiste nel mondo del dio del vento; l' organo è l'epidermide, che percepisce la tangibilità e ricopre tutto quanto il corpo; come oggetto, si presenta nella forma di vento, turbine, ecc. A queste tre suddivisioni Laugâkshi Bhâskara (T. K. p. 2, l. 22 e 24–26) ne aggiunge una quarta, il soffio vitale o respiro *(prâṇa)*, seguendo in ciò fedelmente il sistema Vaiçeshika (cfr. Pra. Bh. p. 44, l. 6–7), mentre il Nyâya moderno lo fa rientrare nella suddivisione denominata oggetto *(vishaya)*. Annambhaṭṭa pare incerto, tanto in T. S. quanto in T. S. D., poichè non lo include nell' oggetto, e nemmeno ne fa, come Laugâkshi Bhâskara, una quarta suddivisione dell'aria considerata nella forma di prodotto, ma ne tratta invece a parte, senza connetterlo in alcun modo con le classificazioni precedenti. Keçava Miçra poi si limita all'unica suddivisione in eterna e transeunte. Viçvanâtha (B. P. 44a) segue il Nyâya, includendo il soffio vitale nell'oggetto, mentre nella S. M. (p. 21) osserva che, sebbene l'aria come prodotto sia quadripartita, costituendo il soffio vitale con le sue varietà una suddivisione a sè, tuttavia nel testo (cioè il B. P.) la suddivide solo in tre, per amore di brevità. L'incertezza dei nostri autori è prodotta dal desiderio, assai difficile ad attuarsi, di conciliare le due opposte opinioni del Nyâya e del Vaiçeshika.

---

(1) T. B. p. 71, l. 3–10; S. P. §§ 14 e 77; T. S. e T. S. D. § 13; T. K. p. 2, l. 19–26; B. P. 42–44 e S. M. p. 21. — Cfr. Pra. Bh. p. 44.

Il nome di *prâṇa* indica propriamente una delle cinque varietà del soffio vitale, ma è usato dai nostri testi (S. P., T. S., T. S. D., T. K., B. P. e S. M.) per indicare il complesso di tutte cinque le suddivisioni, perchè, dicono concordemente S. P., T. S., T. D. T. K. e S. M. — che seguono in ciò Praçastapâda (Pra. Bh. p. 44, l. 16-18) — il soffio vitale è chiamato con nomi diversi a seconda delle diverse parti del corpo per cui passa e delle diverse funzioni che esso compie. Esso dunque dicesi *a) prâṇa* se risiede nei polmoni, *b) apâna* se nel retto, *c) samâna* nell' ombelico, *d) udâna* nella gola e *e) vyâna* se percorre tutto intero il corpo (¹).

Come vedemmo, l' aria è definita per incolora e fornita di tangibilità: col primo attributo essa è distinta dalle tre sostanze terra acqua e fuoco, col secondo, dalle cinque rimanenti. Ma a proposito della tangibilità si solleva da Annambhaṭṭa (T. S. D. p. 9) e si accenna da Viçvanâtha (S. M. p. 21) e da Keçava Miçra (T. B. p. 71) a una questione, che tenne divisa la scuola antica dalla scuola moderna del Nyâya: secondo la prima, l' aria non è oggetto di percezione (*pratyaksha*), ma la sua esistenza si deduce per illazione; per la seconda invece, essa è percepibile con i sensi. Gli autori ora mentovati si attengono alla prima teoria; e Annambhaṭṭa si adopera a dimostrare che l' aria non può essere percepita, soprattutto perchè manca di colore. La ragione del dissenso fra le due scuole sta forse in una questione di terminologia. In base all' etimologia, il vocabolo *pratyaksha* indica la percezione di ciò che cade sotto gli occhi, quindi propriamente la percezione visiva: per un' estensione di significato ovvia e naturale, indicò anche la percezione in genere. Perciò, secondo il senso etimologico, le sostanze e le qualità percepite con altri sensi che non siano gli occhi, non possono dirsi oggetto di percezione; e quindi l' aria, che, essendo incolora, non è oggetto dell' organo visivo, non può essere percepibile.

Stabilito adunque che l'aria è, non percepibile per via dei sensi,

---

(¹) La dottrina dei *prâṇa* ha qui un senso fisico e si riconnette piuttosto alla medicina che alla filosofia: vedi Jolly *Medizin* (Grundriss III, 10) p. 40. Sui *prâṇa* nelle Upanishad, vedi Deussen *Allgem. Gesch.* I 2 p. 248-52; nel Yoga, Oltramare I p. 322-329.

ma conoscibile per mezzo di illazione, Annambhaṭṭa e Keçava Miçra espongono il ragionamento che deve dimostrare la reale esistenza di questa quarta sostanza: più brevemente il secondo, con più diffusa ampiezza il primo. La sensazione tattile nè di caldo nè di freddo, ma temperata, che noi proviamo per il vento o anche solo per l'agitarsi dell'aria, ci fa inferire un oggetto fornito di tangibilità, perchè, essendo una qualità, deve risiedere in una sostanza che ne sia provvista. Ora, tale sostanza non può essere la terra, perchè ogni oggetto formato di terra, manifestandosi in colore, si manifesta anche in tangibilità (¹): non è qui il caso, perchè l'aria è incolora. Non può essere nè l'acqua nè il fuoco, perchè la prima è fredda ed il secondo è caldo. Non può essere alcuna delle quattro sostanze etere tempo spazio e anima, perchè queste sono onnivadenti; e nemmeno può essere il *manas*, perchè questo è di natura atomica e quindi nessuna sua qualità può essere percepita coi sensi ordinari. È perciò necessario fare dell'aria una sostanza a sè, in cui risieda quella speciale forma di tangibilità nè calda nè fredda. Il ragionamento è, se si vuole, sottile, e fors'anche ingegnoso; ma di tale ingenua inconsistenza, che è inutile spendere parole per confutarlo. Esso è dovuto alle scarse e imperfette nozioni scientifiche degl'Indiani e alla loro ignoranza intorno alla costituzione dell'atmosfera, che ad essi appariva come una massa uniforme e non come un aggregato di componenti diversi (²).

Le quattro sostanze studiate fin qui, considerate nel loro complesso, possono costituire una trattazione analitica della materia. Un nome unico per indicare il concetto unico di 'materia' non si trova nei nostri testi – o almeno, a noi non è riuscito di trovarlo. Il Nyâya–Vaiçeshika si è soffermato a notare e studiare, come sostanze indipendenti, la terra l'acqua e l'aria, in cui è diffi-

---

(¹) Secondo quanto vedremo più oltre (cap. III § 8), il colore e la tangibilità sono percepiti dagli occhi e dall'epidermide solo quando sono 'manifestati' *(udbhûta)*.

(²) Cfr. S. P. § 14; *stimitavâyus tu paramâṇusamûha evânârabdhadravyaḥ*.

cile vedere anche adombrati i tre stati solido liquido e aeriforme. E ciò, per colpa dello scarso progresso della fisica e della chimica, o, quanto meno, per l'ignoranza che i nostri trattatisti ebbero di queste due scienze. Quanto alla sostanza fuoco *(tejas)*, essa è come una materializzazione del calorico. La parola stessa ha ed è usata in due significati diversi: luce e fuoco. Ma d'altra parte non si seppe riconoscere, come osserva l'Athalye (p. 118), che " il calore e la luminosità sono i risultati di una stessa specie di azione chimica ". Perciò la luminosità è considerata come un ' colore bianco splendente ' *(bhâsvaraçuklarûpa)* e il caldo *(aushṇya)* come una specie particolare di tangibilità.

§ 7. La teoria atomica (1)

Vedemmo già che i nostri testi suddividono le quattro sostanze fin qui esaminate in eterne e transeunti, e che le dicono eterne quando hanno la forma di atomi. Ciò rende opportuna l'esposizione della teoria atomica, tanto più che questa è intimamente connessa con l'altra della creazione e della distruzione del mondo, o, per dirla con la terminologia del sistema, dell'aggregazione e della disgregazione dei prodotti di quelle quattro sostanze. Annambhaṭṭa e Keçava Miçra ne trattano subito dopo aver esaurita la discussione intorno alle quattro sostanze, ma prima espongono la teoria della creazione e della distruzione dell'universo. Noi seguiremo l'ordine inverso, perchè la teoria atomica è base dell'altra, e seguiremo le argomentazioni dei due autori ora mentovati, aggiungendovi, soprattutto in principio, le chiare illustrazioni dell'Athalye (p. 121-122).

Ogni cosa visibile è composta di parti, perchè, per essere visibile, deve avere tre dimensioni, lunghezza, larghezza e profondità, e queste dimensioni presuppongono necessariamente parti minori. Una linea ha lunghezza, perchè è una successione di punti, una superficie ha lunghezza e larghezza perchè è una serie di linee

---

(1) T. B. p. 73, l. 3 - p. 74, l. 8; T. S. D. p. 10, l. 6-12; S. M. a B. P. 36 (p. 15-16); T. K. p. 3, l. 1-5 e p. 5, l. 12-18. - Cfr. Pra. Bh. p. 28.

l'una accanto all'altra: un punto matematico invece, non avendo dimensioni, non può essere percepito, e quindi non è altro che una nozione. Stabilito questo assioma, basato su l'evidenza, che ogni cosa visibile consta di parti, si passa naturalmente all'altro, fondato su l'esperienza, che ogni oggetto composto di parti è suddivisibile in un certo numero di parti minori. Da ciò si conclude che, suddividendo qualsiasi oggetto per quanto grande, si giunge a particelle minutissime. Ma la stessa esperienza che ci fornisce questi due assiomi, mette un limite al nostro potere di divisione, e noi troviamo che, oltre un certo punto, non possiamo continuare a dividere all'infinito. Questo *limite*, che anche la scienza moderna è costretta ad ammettere, è l'atomo, il *paramâṇu*, l'infinitamente piccolo. Lo spirito umano non può pensare senza concetti semplici e primitivi, che esso combina in idee: tali concetti semplici e, per così dire, indivisibili, debbono avere il loro corrispondente nel mondo esterno, negli atomi (Athalye, *l. c.*).

Ora, come si dimostra la reale esistenza degli atomi? In altri termini: come si dimostra praticamente la necessità di ammettere che gli atomi esistono? (1) Se guardiamo un raggio di sole che filtra attraverso una finestra socchiusa, noi vediamo brillare in esso un'innumerevole quantità di corpuscoli di polvere. Ora, ognuno di tali corpuscoli (2), essendo visibile, deve risultare di parti; e ciascuna di queste parti, dette diadi (*dvyaṇuka*, cioè un aggregato di due atomi), è divisibile alla sua volta in parti più piccole, perchè produce la grandezza del corpuscolo pulviscolare, a quel modo che è suddivisibile ogni filo che forma, insieme con gli altri, la grandezza di un tessuto. Per comprendere questo punto e ciò che segue, occorre notare che per il Nyâya la grandezza (*mahattva*) è una specie di dimensione del tutto diversa dalla dimensione atomica *(aṇutva)*, e non può quindi esser prodotta da questa. Se la

(1) Di qui fino alla fine del paragrafo continuo a seguire, spesso con varianti, l'esposizione dell'Athalye (p. 122-125), tenendo presenti i testi e riproducendoli ove occorra.

(2) Chiamati *tryaṇuka*, triade; *trasareṇu*, corpuscolo pulviscolare; *truṭi*, particella.

diade fosse indivisibile, la sua dimensione atomica o atomicità *(aṇutva)* non potrebbe produrre la grandezza della triade, mentre al contrario, immaginandola suddivisibile in due atomi, noi possiamo spiegare la grandezza della triade, dicendo che questa deriva, non dalla dimensione atomica, ma dal numero degli atomi che compongono le diadi di cui la triade è formata. Perciò, mentre due atomi costituiscono una diade, tre diadi sono necessarie a formare una triade. Se fossero due sole, il composto avrebbe le dimensioni dei componenti intensificate, ossia, il composto di due diadi, essendo queste infinitesime *(aṇu)*, sarebbe ancor più infinitesimo, mentre la triade, essendo percepibile, deve avere grandezza. Per questa considerazione, il numero delle diadi che formano una triade è fissato a tre; mentre per la diade, non essendo essa fornita di grandezza, ma solo di dimensione atomica, il numero di due atomi è sufficiente (¹). Così si spiega il verso mnemonico (²): " l'atomo è la sesta parte del piccolo corpuscolo che noi vediamo in un raggio di sole filtrante dalla finestra „.

A tal punto, si può chiedere in qual modo la dimensione atomica o infinita piccolezza *(aṇutva)* delle diadi sia diversa da quella degli atomi. Che una differenza vi sia, è cosa evidente, perchè gli atomi, essendo parte delle diadi, debbono essere più piccoli, e perchè la loro dimensione è chiamata con un nome (³) che non si applica mai alle seconde. Ora, poichè il simile produce il simile, *l'aṇutva* o infinitesimalità di una diade dovrebbe essere maggiore in grado dell'infinita piccolezza di un atomo, il che è assurdo. Per ovviare a questa difficoltà e all'altra riguardante la grandezza delle

---

(¹) Cfr. per questa discussione, e per ciò che seguirà immediatamente, S. M. a B. P. 15 (p. 8) e 37 (p. 16). Vedi anche T. B. al luogo citato a p. 164, n. 1, dove si ha un'esposizione breve e succinta, ma chiara e perspicua, che può servire da ottimo riassunto della nostra discussione, che, specie nell'ultima parte, la riproduce quasi letteralmente.

(²) Tratto da Vâkyavṛtti e riportato in Nyâya K. p. 433.

(³) *pârimâṇḍalya*, che l'Apte *(Sanskrit Dictionary)* traduce ' atomo, corpuscolo pulviscolare; misura di un atomo '. Cfr. B. P. e S. M. ai luoghi citati nella penultima nota.

triadi *(tryaṇuka)*, i seguaci del Nyâya eccettuano gli atomi e le diadi dalla legge per la quale la grandezza di un aggregato non è che la grandezza dei suoi componenti intensificata altrettante volte. Essi dunque affermano che la grandezza di un aggregato può essere prodotta da tre cause: grandezza, numero, disposizione delle parti componenti (1). Ora, mentre la grandezza dei prodotti a cominciare dalle triadi deriva dalla grandezza delle parti componenti non meno che dalla loro disposizione, l'infinitesimalità *(aṇutva)* è cagionata solo dal numero di queste parti (2).

Ma qui si può chiedere ancora perchè mai si voglia giungere fino alla sesta parte di un corpuscolo pulviscolare. Alcuni vorrebbero fermarsi alle diadi e altri al corpuscolo *(trasareṇu* o *truṭi)* (3); ma in tutti i casi l'atomo *(paramâṇu)* è il limite estremo a cui si sia spinta l'analisi filosofica. Che sia necessario fermarsi a tal limite, è sostenuto da Annambhaṭṭa (T. S. D. p. 10, l. 9) col dire che " se l'atomo fosse anch'esso un prodotto, si andrebbe all'infinito ".

---

(1) V. D. VII, 1, 9 *kâraṇabahutvâc ca*: [la grandezza di un prodotto deriva] dal numero *(bahutvât)* delle parti che gli danno origine e [dalla loro grandezza e disposizione]. Quest' ultima parte si deduce da V. S. Up. che, *ad locum*, osserva: *cakâro mahattvapracayau samuccinoti:* " il vocabolo *e (ca)* serve a far comprendere la grandezza (*mahattva*) e la disposizione *(pracaya)* delle parti componenti ". – Dal *sûtra* seguente, *ato viparîtam aṇu* (V. D. VII, 1, 10) si deduce che Kaṇâda distingueva la grandezza *(mahattva)* dalla dimensione atomica *(aṇutva)*, ciò che è confermato da V. S. Up. *ad locum.*

(2) La ragione vera per cui si sono immaginate le diadi *(dviaṇuka)*, è data dal Jacobi *(Encyclop. of relig. and ethics*, I, p. 202): " Siccome le cose grandi sono di due specie, eterne (cioè le infitamente grandi, ad es. lo spazio) e non-eterne, così ambedue le varietà debbono riscontrarsi nelle cose 'piccole'. Le cose piccole eterne sono, naturalmente, gli atomi; le non-eterne debbono perciò consistere di atomi, e sono i *dvyaṇuka* ". — Senonchè, contro la teoria atomica quale è formulata dal Nyâya-Vaiçeshika, si può muovere l'obbiezione che la grandezza e la piccolezza sono concetti relativi, e non due contrari realmente esistenti: anche qui, l'empirismo del linguaggio comune ha forse influito su la speculazione filosofica.

(3) N. D. IV, 2, 17 *paraṃ vâ truṭeḥ.*

Lo stesso argomento del *regressus ad infinîtum* si trova svolto anche in altro modo [1]. Di tre oggetti di diversa grandezza, l'uno è più grande o più piccolo dell'altro secondo che le parti del primo sono più o meno numerose di quelle del secondo. Alla loro volta, le parti di ciascuno di essi sono più o meno grandi secondo che contengono più o meno suddivisioni. In tal modo noi troviamo che una montagna è più grande di un grano di senape perchè nella prima il numero di parti irriducibili, ossia di atomi, è maggiore che nella seconda. Queste parti irriducibili debbono essere tutte di uguale grandezza, altrimenti sarebbe sempre possibile ridurre le maggiori alla dimensione delle minori e così proseguire indefinitamente nella divisione. L'indivisibilità degli atomi porta quindi alla conseguenza che essi debbono essere tutti di uguale grandezza: difatti, poichè il loro numero è la causa per cui di due cose l'una è più o meno grande dell'altra, per calcolare tale numero noi dobbiamo avere un'unità di misura, *l'atomo*. Se non si ammettesse nell'atomo una dimensione unica e costante e si continuasse a suddividere all'infinito, il numero delle parti nei due oggetti sarebbe uguale e varierebbe solo la loro grandezza; ma ci mancherebbe un criterio costante e sicuro per determinare quanto l'una è maggiore dell'altra. Così, per usare un esempio frequente nei testi [2], il monte Meru e un grano di senape, essendo uguali per il numero delle parti, che sono infinite, e non essendovi modo di determinare come differiscano fra loro in grandezza, risulterebbero l'uno identico all'altro. Al contrario, ammettendo che gli atomi sono indivisibili, e quindi tutti uguali di grandezza, il variare del loro numero spiega la varietà delle dimensioni degli oggetti. Per conseguenza, delle tre ragioni sopra addotte, in base agli aforismi di Kaṇâda, per spiegare la diversa grandezza dei prodotti, due — la grandezza e la disposizione delle parti — hanno

---

(1) Ad es., in breve, in S. M. p. 16.

(2) Ad es. S. M. p. 17, l. 11-12; T. B. p. 73-74; T. S. D. § 10, ove il passo dato dall'Athalye come interpolato (p. 10 n. 1), mi sembra che sia invece da introdursi nel testo.

un valore secondario, mentre una sola — il numero — ha l'importanza di un vero criterio fondamentale.

Viçvanâtha (S. M. p. 16, l. 13–15) adduce, per dimostrare la necessità degli atomi, un altro argomento, che può esprimersi come segue. A quel modo che il continuo procedere da una cosa grande a una più grande ha un termine quando si giunge al cielo e alle altre sostanze infinite, così deve esservi necessariamente un punto in cui finisce il procedere dal piccolo al più piccolo. Questo punto è l'atomo (1).

§ 8. Teoria della creazione e della distruzione.

Possiamo ora esporre la teoria della creazione e della distruzione, seguendo principalmente Annambhaṭṭa (T. S. D. p. 9–10) e Keçava Miçra (T. B. p. 71–73). La volontà di Dio imprime un moto negli atomi, che si accoppiano in diadi, e queste alla loro volta, unendosi a tre a tre, danno luogo alle triadi, che sono il primo

(1) La teoria atomica qui esposta risale a Praçastapâda (Pra. Bh. p. 28) e, accettata in questa forma anche dal Nyâya (già in N. V. p. 448), divenne poi caratteristica del Nyâya-Vaiçeshika. Senonchè questa è solo l'ultima fase del suo sviluppo storico nell'India, quale è stato delineato dal Jacobi *(Encyclop. of religion and ethics* I, p. 198–202). Le Upanishad non la menzionano, e il Vedânta, il Sâṃkhya e il Yoga, che si connettono più intimamente alla tradizione religiosa ortodossa, la respingono. La sua evoluzione ha avuto luogo entro l'ambito delle scuole filosofiche dei Jaina, del Nyâya, del Vaiçeshika e del Buddismo, e si è svolta, secondo il Jacobi, per tre stadi successivi. Nel primo, che ci è rappresentato dai Jaina, la materia, che è una sostanza eterna e indeterminata in quantità e qualità, risulta di atomi, ciascuno dei quali occupa un punto dello spazio; gli atomi sono tutti uguali fra loro, e non differenziati secondo i quattro elementi terra, acqua, fuoco e aria; solo sviluppando le qualità caratteristiche di tali elementi, si differenziano l'uno dall'altro e producono gli elementi stessi. Nel secondo stadio (rappresentatoci in V. D., N. D. e nella filosofia buddistica), poi troviamo quattro diverse specie di atomi corrispondenti ai quattro elementi e recanti in sè le qualità caratteristiche dei rispettivi elementi. Infine, nel terzo stadio, rappresentato dal Pra. Bh., si sono ammesse le diadi e le triadi e si è formata la teoria che poi è divenuta tipica del Nyâya e del Vaiçeshika.

composto percepibile. Continuando il processo di aggregazione, si giunge alle varie forme di prodotti materiali. La distruzione avviene in modo del tutto analogo. La volontà di Dio produce un moto disintegrante, per cui gli atomi si separano e separandosi distruggono le diadi, queste le triadi e così via, finchè le forme anche maggiori della materia si trovano distrutte. Sono, come si vede, due processi opposti ma identici nello svolgimento, e che possono chiamarsi l'uno integrazione e l'altro disgregazione, in senso quasi spenceriano (¹).

La causa prima, nell'uno e nell'altro processo, è la volontà di Dio, e su ciò sono d'accordo le varie scuole del Nyâya. Ma, quanto alla causa seconda, vi è una divergenza, che Annambhaṭṭa (T. S. D. p. 10, l. 4–6) enuncia così: " La scuola antica *(saṃpradâya)* sostiene che la distruzione delle diadi avviene per il distruggersi della causa non-inerente [cioè della congiunzione fra i due atomi], e quella delle triadi per il distruggersi della causa inerente [cioè delle diadi]. I moderni invece affermano che la distruzione delle sostanze ha luogo in ogni caso per il distruggersi della causa non-inerente ". In altri termini, i seguaci della vecchia scuola dicono che i prodotti si distruggono per il distruggersi delle parti di cui sono l'effetto, eccettuate le diadi, che si distruggono per dissoluzione, non potendo perire le loro parti, che, essendo atomi, sono eterne. La scuola moderna respinge questa teoria come troppo complicata, e ammette un'unica causa di distruzione: il mancare della unione fra le parti, che è la causa non-intima di ogni prodotto. La teoria dell'antica scuola del Nyâya sostiene in sostanza che il processo distruttivo comincia dalla causa per giungere all'effetto: questo, cioè il prodotto, si distrugge perchè prima si distruggono le sue cause, cioè le sue parti componenti. Ora, è vero precisamente il contrario, come dimostrano la ragione e la esperienza: un prodotto si distrugge risolvendosi nelle sue parti componenti, queste alla loro volta si scindono nei loro elementi costitutivi, e così via finchè si giunge alle particelle minime in-

(¹) Cfr. Spencer, *First principles,* (London 1875) p. 536 e sgg.

divisibili e indistruttibili (1). Più conforme all'ordine naturale delle cose è quindi l'opinione della scuola moderna: il mancare dell'unione fra le parti produce la risoluzione o distruzione del prodotto: enunciato in questo modo, il principio può conciliarsi anche con la prima teoria, di cui essa è una derivazione semplificata e corretta.

Annambhaṭṭa (T. S. D. p. 10, l. 11-12) distingue due specie di dissoluzione cosmica: l'una *(avântarapralaya)*, che si ha quando si distruggono solo i prodotti fatti di materia; l'altra *(mahâpralaya)*, che ha luogo quando tutte le cose, materiali e immateriali, si risolvono negli atomi. È questa una concezione mitologica, accettata dal Nyâya: e dimostra come nell'India, anche i sistemi più imbevuti di criticismo, non abbiamo saputo operare indipendentemente da qualsivoglia idea religiosa. Ciò è confermato anche dal fatto che Annambhaṭṭa, per provare che questa periodica creazione e distruzione del mondo accade veramente, adduce l'autorità della Sacra Scrittura, citandone le parole seguenti: “il creatore creava come prima„ (2), cioè: il creatore creando riproduceva una creazione anteriore, di cui la presente è una copia.

§ 9. L'etere. (3)

L'etere *(âkâça)* è definito da Çivâditya, Keçava Miçra, Annambhaṭṭa e Viçvanâtha, come la sostanza che ha per propria qualità specifica il suono. Diversa nella forma, ma non nell'essenza, è la definizione di Laugâkshi Bhâskara: “l'etere è la causa inerente del suono„. Keçava Miçra, attenendosi a Kaṇâda, (4) dimostra che il suono dev'essere l'attributo specifico dell'etere, per via di esclusione *(pâriçeshya)*, perchè non può esserlo di nessun'altra sostanza. Si noti poi che lo stesso argomento serve anche a dimo-

---

(1) Vedi la confutazione vedantista in B. S. II, 3, 14.

(2) *dhâtâ yâthâ pûrvam akalpayat,* Mahânâr. Up. 5, 7.

(3) T. B. p. 74, l. 9 – p. 76, l. 2; S. P. §§ 15 e 78; T. S. e T. S. D. § 14; T. K. p. 3, l. 10–13; B. P. 44–45 e S. M. p. 21–22. Cfr. Pra. Bh. p. 58–59.

(4) V. D. II, 1, 27 e V. S. Up. *ad locum*; cfr. Pra. Bh. p. 58.

strare, per via di illazione, l'esistenza dell'etere, che non può essere percepito con i sensi.

La parola 'etere' è quella che meglio rende il scr. *âkâça*, perchè indica, come la parola indiana, una sostanza onnivadente e imponderabile. L'etere tuttavia, nel senso scientifico e moderno della parola, serve di tramite solo alla luce e al calore, e non al suono, che si trasmette per l'atmosfera. Perciò l'etere assomiglia all'*âkâça* in tutti gli aspetti tranne che nella qualità di propagare il suono, che è invece, per gli Indiani, caratteristica dell'*âkâça*. Tanto l'etere quanto l'*âkâça* sono dimostrati per illazione, perchè la loro esistenza è presupposta per spiegare certi fenomeni naturali, come la diffusione della luce e del suono, che sarebbero altrimenti inesplicabili (¹).

I nostri testi enumerano altri tre attributi caratteristici dell'etere. Esso è uno: e, poichè il suono, che è il 'segno' (²) dell'etere, si percepisce dovunque, ne deriva che esso è anche onnivadente, e, poichè è onnivadente, è anche eterno (³). Curiosa nella sua ingenuità è l'osservazione di Laugâkshi Bhâskara, (T. K. p. 3, l. 11-12) che sembra rivolta a prevenire un'obbiezione contro l'unità dell'etere: " esso tuttavia, quando si trova circoscritto dalla cavità auricolare, forma l'organo dell'udito, che ha la funzione di percepire il suono ".

Comprendendovi il suono, esso possiede in tutto sei qualità: suono, numero, dimensione, individualità, congiunzione e disgiunzione.

§ 10. Il tempo. (⁴)

Il tempo *(kâla)* è variamente definito dai nostri testi. Annambhaṭṭa dice che esso " è la causa delle espressioni di 'passato'

(¹) Athalye p. 127.
(²) V. D. II, 1, 27.
(³) Cfr. T. K. p. 3, l. 11-12; T. B. p. 75, l. 6 - p. 76, l. 2.
(⁴) T. B. p. 76, l. 2 - p. 77, l. 4; S. P. §§ 16 e 79; T. S. e T. S. D. § 15; T. K. p. 3, l. 14-19; B. P. 45-46 e S. M. p. 22-23; T. A. p. 5, l. 8-18. Cfr. Pra. Bh. p. 63-64.

ecc. „ (¹). Ma questa non può chiamarsi una definizione, e ci mostra solo l'origine tutta empirica dell'idea di tempo presso la scuola del Nyâya, i cui seguaci, trovando nel linguaggio le espressioni indicanti i vari momenti di tempo, supposero una sostanza di cui l'esistenza potesse spiegare quelle espressioni. Laugâkshi Bhâskara, Keçava Miçra e Jagadîça non ne danno la definizione, ma cercano di farlo comprendere descrivendoci come esso sia conoscibile solo per via di illazione, e non di percezione diretta. Il primo dei tre autori citati vi accenna brevissimamente; degli altri due, Keçava Miçra è il più chiaro e il più compiuto: perciò traduco letteralmente le sue parole. " Il tempo si inferisce dalla lontananza e dalla vicinanza [temporali]... Se un uomo vecchio si trova in prossimità [di un osservatore], sebbene paia che, essendo egli vicino, gli si debba dare il nome di 'prossimo,' tuttavia si origina [nello spirito dell'osservatore] l'idea contraria, quella cioè di 'lontananza'. Del pari, se un uomo giovane si trova lontano [da un osservatore], sebbene paia che per questa sua lontananza egli debba esser chiamato 'lontano,' tuttavia si ingenera l'idea opposta, quella cioè di 'vicinanza' „. Due parole per illustrare questa argomentazione. In essa agiscono contemporaneamente e oppostamente due concetti: quello del punto dello spazio in cui si trova l'osservatore e quello del momento in cui egli compie la sua osservazione. Rispetto al primo, un uomo vecchio ma vicino all'osservatore può sembrare che debba dirsi 'prossimo' se si considera il luogo; ma se si considera il tempo, egli è invece 'remoto,' perchè, avendo cominciato a viver prima, è più lontano dal momento presente in cui ac-

---

(¹) T. S., *l. c.*: *atîtâdi-vyavahâra-hetuḥ kâlaḥ*. In questa definizione, come nelle altre dello stesso tipo date da Annambhaṭṭa, la parola 'causa' *(hetu)* va intesa nel senso di 'causa specifica e strumentale'. In tal modo esso si distingue dall'etere, che è la causa materiale, ma non specifica, di ogni espressione verbale, essendo questa formata di suoni; inoltre esso è la causa specifica solo dell'espressione verbale, mentre per gli altri fenomeni esso è solo causa universale; infine si distingue dallo spazio e dalle altre cause universali, che sono tali in rapporto anche all'espressione verbale.

cade l'osservazione. Lo stesso, in senso inverso, si dice di un giovane.

Nelle parole su riportate di Keçava Miçra abbiamo, per quanto in confuso, qualche cosa che, apparentemente, non si trova nella definizione di Annambhaṭṭa: cioè che il tempo è la causa per cui noi abbiamo l'idea del prima e del poi. Così ci avviciniamo alla definizione più diffusa di Viçvanâtha, di cui la parte essenziale consiste nell'affermazione che il tempo " è la causa dei concetti di priorità e di posteriorità "; e all'altra, più elaborata, di Çankara Miçra (V. S. Up. VII, 1, 25) che dice " il tempo è la causa (strumentale) delle nostre nozioni di priorità e posteriorità, simultaneità e non-simultaneità, presto e tardi ".

La differenza essenziale fra la definizione di Annambhaṭṭa e quelle di Viçvanâtha e di Çankara Miçra, sta in questo, che mentre il primo ricorre all'uso comune delle ' espressioni verbali ' per caratterizzare l'idea di tempo, i secondi invece si servono dei concetti corrispondenti. Ora, è vero che non può esservi parola senza l'idea corrispondente; ma è altrettanto vero che il passare dall'espressione verbale al contenuto concettuale di questa, segna un passo avanti nella speculazione. Perciò la prima definizione è empirica, la seconda teoretica. Ma neppure con ciò si risponde alla domanda: che cosa sia *essenzialmente* il tempo. Tuttavia i seguaci del Nyâya ne distinsero nettamente il concetto metafisico dal concetto empirico. Difatti essi gli danno gli attributi di uno, onnivadente, eterno, e spiegano le sue varie divisioni in passato, presente, futuro, anni, mesi, giorni, momenti, col dire che questi sono determinati dal moto del sole. Crediamo non inutile soffermarci su quest'ultimo punto. Viçvanâtha (S. M. p. 23) si esprime presso a poco nei termini seguenti. " Dato il giudizio: ' qui ora c'è una pentola,' si ha un'unione, o rapporto che dir si voglia, fra il moto del sole e la pentola. Ma questo rapporto non è di congiunzione (che può aver luogo solo fra oggetti o parti di oggetti materiali), ma è un'unione di genere speciale, dovuta precisamente al tempo ". Di qui appare l'idea, più intuita che sentita coscientemente, che noi non possiamo concepire l'esistenza di nessuna cosa all'infuori del tempo, e che l'idea del tempo è anteriore a ogni cono-

scenza empirica. Che il tempo sia una forma *a priori* del nostro intelletto, come dimostrò il Kant, non dissero certo i Naiyâyika; ma che ne avessero l' intuizione lo dimostra, non solo quanto or ora abbiamo osservato, ma anche il fatto che, come vedemmo, essi lo dichiarano causa del concetto e dell' espressione verbale.

Riportiamo, a maggiore illustrazione di quanto si è detto intorno alle divisioni del tempo, le definizioni che due dei nostri autori danno del passato del presente e del futuro. Laugâkshi Bhâskara dice (T. K. p. 3, l. 16–19): " Il passato di un individuo è il tempo caratterizzato dalla sua distruzione; il suo futuro, il tempo della sua precedente non-esistenza; il suo presente, il tempo non distinto nè dalla sua distruzione nè dalla sua precedente non esistenza ". Più esatto, sebbene più involuto nell' espressione, è Viçvanâtha (¹) di cui esporremo il pensiero con le parole del Röer: " Il passato di un individuo è il tempo, di cui è presente la distruzione, come 'ieri'; il futuro è il tempo di cui è presente l'esistenza futura, come 'domani'; il presente è il tempo di cui l' esistenza futura è distrutta e di cui la distruzione sta per avvenire nel futuro, come 'oggi' " (²).

Il tempo ha cinque qualità: numero, dimensione, individualità, unione e separazione.

§ 11. Lo spazio. (³)

Nel trattare dello spazio, ciascuno dei nostri testi ricalca l'esposizione fatta del tempo, spesso con le identiche parole, e con le sole varianti richieste dalla diversità delle due sostanze. Noi seguiremo il loro esempio, pregando il lettore di ricordare o rivedere, per l' intelligenza di questo paragrafo, ciò che dicemmo e osservammo al paragrafo precedente.

(¹) S. M. p. 23; cfr. Röer p. 17 nota 21.
(²) Cfr. *infra*, cap. VIII.
(³) T. B. p. 77, l. 4–8; S. P. §§ 17 e 80; T. S. e T. S. D. § 16; T. K. p. 3, l. 20–24; T. A. p. 6, l. 1–6; B. P. 43–44 e S. M. p. 23. - Cfr. Pra. Bh. p. 66–67.

Annambhaṭṭa definisce lo spazio *(dik)* come " la causa speciale e strumentale delle espressioni verbali di est, ovest, ecc. „ Laugâkshi Bhâskara e Keçava Miçra, invece di definirlo, ci dicono che è conoscibile solo per via di illazione, in base ai concetti di priorità e posteriorità (in senso spaziale); Viçvanâtha lo definisce come " la causa dei nostri concetti di vicino e lontano „.

Anche per lo spazio, possiamo affermare che i Naiyâyika ne distinsero la concezione metafisica dall' empirica. Lo spazio in sè è uno, onnivadente, eterno; le sue divisioni a seconda dei punti cardinali, sono determinate unicamente da un contatto di esso spazio con gli oggetti corporei.

Lo spazio è fornito delle stesse cinque qualità del tempo. Laugâkshi Bhâskara aggiunge una descrizione dei punti cardinali, che è del tutto superfluo riportare.

§ 12. L' anima. [1]

A. **L' anima in generale.** — " L' anima *(âtman)* — dice Annambhaṭṭa (T. S.) — è il sottostrato della conoscenza „. E continua: " Essa è duplice: anima suprema e anima umana: fra queste, l' anima suprema è Dio, onnisciente e uno; l' anima umana è varia secondo i vari corpi, onnivadente ed eterna „. Essendo incorporea, può essere conosciuta solo per via di illazione, ragionando in base a questo argomento, che l' esistenza degli organi dei sensi e dei loro oggetti implica l' esistenza di un' entità distinta che possa farne uso. Così argomenta Kaṇâda [2] e così pure viene a dire Viçvanâtha (B. P. 47) quando dichiara che " l' anima è la reggitrice dei sensi e del corpo, perchè ogni strumento presuppone l' agente (che deve servirsene) „. Una seconda prova dell' esistenza dell' anima è questa, che la conoscenza, il piacere, il dolore, il desiderio ecc., sono qua-

---

[1] T. B. p. 62, l. 5 - p. 65, l. 12 e p. 77, l. 8-10; S. P. §§ 19 e 81, 134-135; T. S. e T. S. D. § 17; T. K. p. 3, l. 25 - p. 4, l. 7; B. P. 47-50 e S. M. p. 23-27; T. A. p. 6, l. 7 - p. 7, l. 2. - Cfr. Pra. Bh. p. 69-70.

[2] V. D. III, 1, 2: *indriyârthaprasiddhir indriyârthebhyo 'rthântarasya hetuḥ.*

lità, e quindi debbono avere il loro sottostrato in una sostanza, la quale, non potendo essere nessuna delle altre otto, dev' essere necessariamente l' anima (T. B.). Notisi tuttavia che i seguaci del Nyâya sostengono che solo l' anima suprema — Dio — è conoscibile per illazione, mentre l' anima umana è percepibile per mezzo del *manas*: così si esprime esplicitamente, fra i nostri autori, Keçava Miçra (T. B. p. 63, l. 1.), di cui il trattato, come notammo, è di carattere prevalentemente naiyâyika: anzi, egli discute solo dell' anima umana, senza toccare della divina, forse perchè la questione dell' esistenza di Dio gli parve trascendere il suo sistema, limitato allo studio e alla conoscenza del mondo fenomenico.

Poichè le anime sono innumerevoli, si può dire che esse costituiscono una classe, di cui tutti gl' individui hanno in comune la proprietà generica ' di essere anima.' Difatti Keçava Miçra e Laugâkshi Bhâskara definiscono l' anima col dire che essa è " ciò che è fornito del concetto generico di ' anima ' " [1].

Abbiamo visto che i nostri autori distinguono due specie di anime: l'anima, o meglio, le anime umane, e l'anima suprema, Dio, ma che dell' anima in generale, e quindi di tutte le sue possibili varietà, danno un'unica definizione, che perciò si riferisce così all' anima umana come alla divina. In altre parole, ' anima ' è un concetto generico che si applica tanto a Dio quanto alla parte spirituale ed eterna dell'uomo: e ciò, perchè l'anima umana è fornita di conoscenza, come l'anima divina. Tale conoscenza senza dubbio è oltremodo diversa nei due casi; ma è la caratteristica comune che permette di riunire le due entità in un' unica classe. Ciò non toglie che, tranne quest' unico punto di somiglianza, esse siano, per tutto il resto, profondamente diverse. Come apparirà dal seguito della nostra esposizione, a ogni attributo dell'una corrisponde nell'altra l'attributo contrario; e anche la conoscenza di cui è fornita l' anima divina è del tutto diversa da quella che è posseduta dall' anima umana: eterna, universale, assoluta nella prima, transeunte, particolare, relativa nella seconda. In altri termini, la di-

---

[1] *âtmatvasâmânyavân âtmâ*, T. B. p. 62, l. 4–5; T. K. p. 3, l. 25.

versità della conoscenza che forma la caratteristica comune di Dio e dell'anima umana, è quantitativa e qualitativa, come si può rilevare dai nostri stessi testi, che danno a Dio l'attributo di onnisciente e lo negano all'anima umana: col che essi vengono a significare che Dio conosce tutte le cose, in ogni tempo, e che l'anima umana invece ne conosce solo una piccola parte, e in determinati momenti: ossia, come noi dicevamo or ora, che la conoscenza di Dio è universale ed eterna, quella dell'uomo, particolare e momentanea.

Kaṇâda e Gotama nei loro aforismi non trattano espressamente di Dio. Secondo alcuni, ciò significa che i due sistemi del Nyâya e del Vaiçeshika erano in origine ateistici; (1) secondo altri, che essi dapprima si occuparono solo dello studio del mondo fenomenico, dal quale esclusero per necessità ogni indagine intorno a un'entità suprema e soprannaturale. Si può quindi ritenere, con qualche ragione, che la teoria naiyâyika intorno all'esistenza di Dio e alle prove che dovrebbero dimostrarla, fu elaborata nel periodo della storia di questi due sistemi che succede alla redazione dei *çâstra*, senza perciò dovere ammettere che i due sistemi fossero in origine ateistici. D'altra parte, ai seguaci del Nyâya non importava di includere la divinità nell'anima: essi nei loro testi considerano Dio (*Îçvara*, il Signore) come un'entità a sè, e usano il vocabolo 'anima' (*âtman*) nel senso di 'anima umana' (*jîvâtman*) (2). L'inclusione dell'anima suprema (*paramâtman*, Dio) in una stessa classe con l'anima umana, non potè accadere se non per opera dei Vaiçeshika, i quali, dovendo disporre questo concetto nel quadro delle loro categorie, furono costretti a classificarlo là ove fosse il meno possibile fuori di posto; quindi insieme con l'anima umana, con la quale formò così le due suddivisioni di una medesima classe.

---

(1) Tale è ad es. l'opinione del Garbe, *Sâṃkhya-Philos.* p. 119, nota 1: cfr. le citazioni ivi addotte, che tuttavia non risalgono direttamente ai *sûtra*. L'ipotesi del Garbe (*ibid.*), che il presunto ateismo originario del N. e del V. sia da attribuirsi all'inflenza del Sâṃkhya, non mi sembra dimostrata: anzi, la storia successiva dei due sistemi potrebbe indurre in tutt'altra convinzione.

(2) L'osservazione è dell'Athalye; vedi tuttavia sopra, p. 132.

Quanto abbiamo ora esposto, ha una riprova nei nostri testi sincretistici. Quelli che adottano le categorie del Vaiçeshika (e sono i più), ci parlano dell'anima suddividendola in suprema e umana; la T. B. invece, che segue il Nyâya, tratta dell'anima intendendola solo come 'anima umana', il che — cosa davvero notevole — fa anche là dove ne discorre di nuovo esponendo le sette categorie del Vaiçeshika.

Che le due entità male si conciliassero in un'unica classe, e che tale difficoltà fosse sentita anche dai nostri trattatisti, lo dimostra il fatto che, mentre alle altre sostanze attribuiscono certe qualità che, com'è naturale, sono le stesse in tutte le loro suddivisioni, per l'anima sono costretti a fare eccezione a questa regola. Difatti, all'anima umana attribuiscono quattordici qualità: numero, dimensione, individualità, unione, disgiunzione, intelligenza, desiderio, energia, piacere, dolore, avversione, merito, demerito e facoltà; alla divina invece, solo le prime otto.

B. **L'anima umana.** — Annambhaṭṭa definisce l'anima umana (*jîvâtman*, o anche solo *jîva*), come la sede del piacere, del dolore ecc., distinguendola così da Dio, che non ha passioni. Altre definizioni, come ad es. quella di Laugâkski Bhâskara " l'anima umana è fornita di conoscenza transeunte „ (1) e quella di Viçvanâtha " l'anima umana è reggitrice degli organi dei sensi ecc. „ (2), contengono pure attributi contradditori a quelli delle divinità.

Il seguito dell'esposizione di Annambhaṭṭa ha un carattere schiettamente polemico. Egli anzitutto enuncia, per poi confutarla, l'obbiezione dei materialisti, i quali dicono: " Il corpo è l'anima (cioè: non esiste differenza fra anima e corpo), perchè l'idea dell'Io che si trova in frasi come 'io sono un uomo', 'io sono un brahmano', ha per proprio oggetto sempre e solo il corpo „. La confutazione di tale argomento — che del resto è assai superficiale — è facile al nostro autore: " se corpo e anima fossero una sola e medesima

(1) T. K. p. 3, l. 25-26 *anityajñânâdimân jîvaḥ*.
(2) B. P. 47 *âtmendriyâdyadhishṭhâtâ*.

cosa, accadrebbe che, per la perdita di una mano o di un braccio [o di qualsivoglia altro membro], ne resterebbe diminuito, non solo il corpo, ma anche l'anima „. Altri identificano l'anima con gli organi dei sensi; ma la teoria non regge, perchè in tal caso, ciò che fosse percepito da un organo, non potrebbe essere sentito coscientemente dagli altri: cioè, non vi sarebbe l'unità dell'Io cosciente. Come si vede, il Nyâya-Vaiçeshika intuì che la caratteristica vera dell'anima è la coscienza *(caitanya)*. Ciò appare dalle argomentazioni di Viçvanâtha (B. P. 48-49 e S. M. p. 24-25), il quale nega che la vita cosciente possa trovarsi nel corpo (accordandosi con Annambhaṭṭa e gli altri autori nostri, che distinguono l'anima dal corpo), e nega pure che la coscienza possa identificarsi col *manas*, perchè questo, essendo di dimensione atomica, non può apprendere simultaneamente oggetti diversi nè coordinare le diverse percezioni.

Essendo le sensazioni di dolore, piacere, ecc., varie a seconda dei corpi, varie debbono essere anche le anime che in quei corpi percepiscono quelle sensazioni: di qui la necessità di ammettere la pluralità delle anime (1). Inoltre, l'anima passa attraverso vari corpi, perchè altrimenti non si spiegherebbero certe abitudini e certi atti — come quello di un bimbo che cerca da sè il seno della madre — che sono prodotti dall'esperienza acquisita in esistenze anteriori (2). Quindi l'anima è eterna. Essa poi è onnivadente, per due ragioni, secondo Annambhaṭṭa (T. S. D. p. 13, l. 9-12): perchè non è nè atomica, nè di dimensioni intermedie (3). Non è atomica, perchè, se lo fosse, occuperebbe solo una minima parte del corpo e non potrebbe quindi percepire tutte le varie impressioni che gli organi dei sensi ricevono e rimandano dalle più diverse parti del corpo. Non può essere di dimensioni intermedie, perchè in tal caso sarebbe soggetta ad alterazioni, potendo diventare più grande o più piccola. Quindi essa è onnivadente — ossia, di forma

(1) Cfr. T. S. D. p. 13, l. 9; T. K. p. 3-4; T. B. p. 65, l. 11-12.

(2) Cfr. S. M. a B. P. 48.

(3) La prima è l'opinione dei Vaishṇava, la seconda dei Buddisti Mâdhyamika. Cfr. Nyâya K. p. 266.

indeterminata, che si adatta ad ogni suo ricettacolo. Tale dev' essere anche in conseguenza della teoria della trasmigrazione. Difatti, non solo varia di dimensioni il corpo nella vita attuale umana, ma variano i corpi stessi in cui l' anima rinasce nelle sue peregrinazioni: perciò essa deve necessariamente essere onnivadente, ossia adattabile alle varie dimensioni del corpo che l' accoglie. A quest' ultimo punto si potrebbe obbiettare che, essendo onnivadente, l' anima potrebbe occupare tutti i corpi e quindi, che ciò che è conosciuto da tutti i soggetti senzienti, lo è del pari da uno solo. Ma si risponde che l' anima conosce le cose, non di per sè, ma per il tramite del *manas*, che compie quasi le funzioni attribuite dalla psicologia moderna al cervello.

Da tutto quanto abbiamo detto dal principio del paragrafo, e coordinando la definizione generale di ' anima ' come ' sottostrato della conoscenza ' con quanto abbiamo or ora esposto e da cui risulta che all'anima umana si attribuisce anche (indirettamente, se si vuole) il carattere essenziale della coscienza, deriva che, per il Nyâya-Vaiçeshika, l' anima è il soggetto cosciente e conoscente.

Dicemmo già al principio di questo paragrafo, parlando dell' anima in generale, che essa è conoscibile solo per illazione. I due sistemi del Nyâya e del Vaiçeshika sono d'accordo su questo punto solo per ciò che riguarda l' anima suprema o Dio *(paramâtman)*: quanto invece all' anima umana *(jîva)*, discordano interamente, sostenendo il primo che essa è percepibile, il secondo, che è solo inferibile. I seguaci del Nyâya sostengono che il *jîva* si conosce direttamente per mezzo del *manas*, perchè forma oggetto di nozioni quali ' io sono felice ', ' io sono infelice ', che costituiscono vere percezioni ottenute per mezzo del *manas* (1). A ciò i Vaiçeshika obbiettano che simili nozioni non si riferiscono all'anima come tale, ma solo alle qualità di piacere o dolore (2), che sono i segni *(linga)* della sua esistenza. Kaṇâda è esplicito in proposito: " la respirazione e l' espirazione, l' aprire e il chiudere gli occhi, la vita, le

(1) Cfr. il paragrafo seguente.
(2) Si ricordi che il piacere e il dolore sono qualità dell' anima.

mozioni dell'organo interno *(manas)*, le affezioni degli altri organi sensori, il piacere e il dolore, il desiderio e l'avversione, la volizione, sono i segni dell'esistenza dell'anima „ (1). L'obbiezione più grave è quella formulata dall'Athalye (p. 144), cioè che l'anima, percependo gli oggetti, non può percepire sè stessa, perchè il soggetto conoscente è sempre diverso dall'oggetto conosciuto.

L'anima dunque è conoscibile solo per illazione.

C. **L'anima suprema: Dio.** — Non tutti i testi sincretistici si indugiano a trattare del teismo filosofico, che pure è caratteristico del Nyâya-Vaiçeshika, ma che troviamo esposto con maggiore ampiezza solo dai più tardivi fra i nostri testi, e precisamente da quelli in cui la fusione fra i due sistemi è più completa e più profonda. Gli argomenti tuttavia sono molto sobri, e si possono raccogliere in due categorie: gli uni fondati su l'autorità della Scrittura, gli altri, basati sul ragionamento. Quanto ai primi, non occorre insistervi: si riducono a citazioni di testi della letteratura vedica, di cui si invoca l'autorità dogmatica. Essi valgono, naturalmente, quel che valgono tutte le testimonianze scritturali in tutte le religioni, e si riducono, in ultima analisi, a un circolo vizioso. Per noi, hanno importanza in quanto costituiscono una prova dell'ortodossia del Nyâya-Vaiçeshika. Maggiore interesse presentano le argomentazioni che potremmo dire razionali, sebbene in ultima analisi siano le stesse a cui ha ricorso quasi dovunque il pensiero umano, per dimostrare con la ragione ciò che può essere solo intuito dalla fede. L'argomento principe è quello basato sul principio di causalità: l'universo è un effetto, e siccome l'esperienza insegna che non vi è effetto senza causa, così anche l'universo deve avere una causa. Occorre tuttavia notare che il termine sanscrito che qui traduciamo con 'causa', significa alla lettera 'fattore' o 'creatore' *(kartṛ)*, quindi la concezione dei nostri filosofi, riprodotta fedelmente con le parole di Annambhaṭṭa (T. S. D.

(1) V. D. III, 2, 4: cfr. anche V. S. Up., *ad locum,* ove si ha una discussione molto interessante.

§ 17), è la seguente: " un germoglio nato dalla terra, ecc. (cioè: qualsivoglia altra cosa in questo universo), deve esser prodotto da un creatore, perchè è un effetto, com'è un effetto una pentola (che è fabbricata dal pentolaio) „. Questo fattore, o creatore che dir si voglia, è Dio. Un simile ragionamento si riduce in ultima analisi a una semplice analogia: si sostiene cioè, come una verità evidente di per sè stessa, che l'universo sia il prodotto di un essere intelligente, a quel modo che un palazzo, un utensile, un oggetto qualunque fabbricato e non nato, presuppongono un agente fornito di intelletto (1). Ammesso questo punto, si deve per logica necessità ammettere anche che l'universo sia creazione di Dio. Ma che s'intende per 'creatore'? Dicesi creatore chi possegga la conoscenza diretta della causa materiale, la volontà di creare e l'atto creativo (2). I tre requisiti sono fra loro in un rapporto di reciproca dipendenza: l'atto del creare presuppone la volontà di creare e questa alla sua volta non può esplicarsi senza conoscere il modo con cui attuarla. Ne consegue che Dio dev'essere onnisciente: e la definizione dell'anima suprema secondo Annambhaṭṭa (T. S. § 17) consiste appunto nell'essere una e onnisciente.

A questa teoria si potrebbero muovere molte obbiezioni, e le scuole rivali del Nyâya-Vaiçeshika non le hanno risparmiate; ma noi dobbiamo limitarci a considerarla in rapporto ad altri principi del sistema. Il Nyâya-Vaiçeshika ammette l'eternità degli atomi, dell'etere, del tempo, dello spazio, dell'anima e del *manas:* perciò, non può dirsi che Dio sia il creatore dell'universo, poichè una gran parte della creazione è partecipe con lui di uno dei requisiti divini — l'eternità. Già di qui appare come la teoria teistica male si adatti in uno schema sistematico qual'è quello formato dalle categorie del Vaiçeshika; ma, a parte ciò, resta un'altra contraddi-

(1) Qui sta il vero punto debole del ragionamento, e le scuole ateiste dell'India, a cominciare dai materialisti per finire ai Jaina, hanno avuto buon giuoco nel confutare il teismo del Nyâya. Vedi, per i secondi, Sh. D. S. ṭ p. 117 e sgg.; Syâdvâdam. p. 49 e sgg.

(2) T. S. D. § 17: *upâdânagocarâparokshajñânacikîrshâkṛtimattvaṃ kartṛtvam.*

zione. Gli atomi, da cui risulta costituita la materia, sono eterni come Dio: in che consiste dunque la creazione? Certo, non può essere l'atto di misteriosa e trascendentale potenza, per cui dal nulla si trae l'universo: i nostri filosofi erano troppo razionalisti per ammetterlo. La contraddizione è tolta supponendo che Dio creando operi per mezzo delle cause materiali: egli imprime un moto negli atomi, che così si combinano e si aggregano in composti [1]. E ancora: le anime individuali sono senza principio e senza fine, e il destino di ciascuna è determinato dalle azioni che essa stessa ha commesse: quindi la divinità, non solo non crea l'uomo, ma neppure ha una vera influenza su la sua vita. A questa obbiezione Udayana risponde dicendo che appunto l'*adṛshṭa* (merito e demerito) rende necessario ammettere l'esistenza di Dio, perchè, essendo inanimato, dev'essere regolato da un principio intelligente [2].

Le argomentazioni del Nyâya a sostegno del teismo non si limitano a quelle che abbiamo ora accennate: noi le possiamo disporre, attenendoci a Udayana e al suo commentatore Haridâsa, nel modo seguente [3]. 1°) L'esistenza di un essere eterno e onnisciente si deve ammettere in primo luogo per la legge di causalità: di questo abbiamo già parlato. 2°)La combinazione (*âyojana*) degli atomi nella creazione deve aver luogo per un atto di volontà di un essere intelligente, perchè essa è un moto, simile al moto di un corpo animato. 3°) Il mondo, essendo un corpo grave, ha bisogno che qualcuno lo sostenga e gl'impedisca di cadere, come farebbe un uccello che regge nell'aria un bastone col becco o con le zampe. 4°) La distruzione del mondo presuppone una volontà di distruggere che dev'essere estranea alle cose e risiedere in un essere intelligente. 5°) Le arti umane debbono risalire a un primo essere

---

(1) Più coerenti e più logici sono i Jaina, i quali affermano che il moto è insito negli atomi.

(2) Kusum. I, 4 e sgg. — Anche su questo punto, la logica avrebbe dovuto far concludere all'ateismo, e l'argomento di Udayana è quanto mai forzato.

(3) Kusum. V, 1 (p. 48–49); cfr. la versione del Cowell p. 64–66.

che le inventò. 6°) Il fatto che il Veda è efficace a produrre retta conoscenza, dipende da una virtù infusavi da un essere superiore. 7°) L'autorità del Veda e 8) il fatto che il Veda, essendo formato di frasi, dev'essere stato composto da una persona, che non può essere un uomo: quindi, da Dio. 9°) Il numero. Quest'ultimo argomento, che si riconnette davvicino, sia con la teoria atomica (vedi sopra, p. 164-169) sia con la concezione del numero secondo il nostro sistema (vedi *infra* cap. III § 9), si può riassumere così. Il concetto della dualità e dei numeri susseguenti dipende da un atto della mente: d'altra parte la dimensione di una diade è prodotta, non dalla dimensione degli atomi, che sono infinitesimi, ma dal loro numero (due). Per conseguenza, siccome la creazione ha luogo per la combinazione degli atomi in diadi ecc., è necessario che un essere intelligente abbia concepita la dualità, senza della quale non sono possibili le diadi, e, quindi, nemmeno la creazione. Tutti questi sottili argomenti sono mirabilmente armonizzati con i principi del sistema; ma che siano infondati e insostenibili in sè, è cosa evidente: nell'India stessa, le polemiche delle scuole filosofiche intorno a questo punto sono state frequenti e vivaci, e non di rado gli stessi filosofi del Nyâya e del Vaiçeshika si sono trovati ridotti a ricorrere alla scolastica piuttosto che al ragionamento (¹).

In rapporto strettissimo con la concezione di un Dio creatore, è una questione di cui fa cenno Laugâkshi Bhâskara (T. K. p. 4, l. 2-6): è Dio fornito di corpo oppure no? Alcuni rispondono negativamente, perchè la divinità è esente da merito e da demerito, che sono la causa del corpo. Altri sostengono che Dio può essere fornito di corpo, " in quanto il nostro *adṛshṭa* può produrre in lui il corpo, a quel modo che il merito o il demerito del marito è la causa del corpo della (donna che dev'essere sua) moglie ". Quest'ultima opinione, schiettamente indiana, rappresenta un tentativo di spiegazione delle incarnazioni divine, che sarebbero provocate, in sostanza, dalle azioni degli uomini. La divergenza su questo punto è nata dalla difficoltà di spiegarsi come sia possibile creare

(¹) Vedi ad es. Nyâya L. p. 24-27.

senza avere un corpo fornito di organi e di sensi, e rivela un dissidio e un'incertezza quasi inconciliabili fra la concezione puramente antropomorfica e la concezione astratta della divinità. Altre scuole di Naiyâyika hanno escogitato altre soluzioni, ora identificando Dio con gli atomi o con l'etere, ora ricorrendo a teorie che hanno tutta l'aria di accomodamenti con idee di sette religiose (1).

§ 13. Il *manas* (2).

Il *manas* o organo interno è definito da Laugâkshi Bhâskara e Keçava Miçra, che si attengono a Praçastapâda (p. 89, l. 8), come la sostanza che è fornita del concetto generico di *manas*. Poichè, come vedremo in seguito, il *manas* è molteplice, così esso può considerarsi come la caratteristica comune a tutti i *manas*, che formano una classe appunto perchè molti, e tutti forniti della caratteristica di essere *manas*. Ma tale definizione non basta a farci intendere che cosa sia l'oggetto che si vuol definire. Più chiari sono Annambhaṭṭa e Viçvanâtha (3), i quali dicono che il *manas* è l'organo che serve alla nozione del piacere, del dolore ecc., col che si intende che esso serve alla percezione delle qualità che risiedono nell'anima e che possono quindi essere percepite solo col senso interno (cfr. § 12).

Ma tale funzione, se è caratteristica del *manas* e serve perciò a distinguerlo dagli altri organi sensori, non è tuttavia la sola, poichè, come vedremo meglio in seguito, esso è un aiuto necessario agli altri organi e serve come di tramite fra le sensazioni e le percezioni: Vâtsyâyana (*ad* a N. D. I, 1, 9) lo dice chiaramente:

---

(1) Vedi, per maggiori particolari, Nyâyâ K. p. 434. — Per quanto riguarda i rapporti fra il teismo del Nyâya e il Çivaismo, cfr. sopra, p. 126-135.

(2) T. B. p. 77, l. 10 - p. 78, l. 4; S. P. §§ 20 e 82; T. S e T. S. D. § 18; T. K p. 4, l. 8-10; B. P. 85 e S. M. p. 53-54; T. A. p. 7, l. 2-4. — Cfr. Pra. Bh. p. 89.

(3) T. S. e B. P., ai luoghi citati nella nota precedente; cfr. N. S. V. p. 202 l. 20-21, ove il *manas* è definito " la causa specifica della percezione diretta del piacere ecc. „: *sukhâdisâkshâtkârâsâdhâraṇakâraṇam.*

“ siccome [i cinque sensi] non sono sufficienti da soli a percepire tutti gli oggetti, così il *manas* o senso interno *(antaḥkaraṇa)* coglie tutti gli oggetti „, il che significa, secondo la spiegazione data dalla Nyâyasiddhântamañjarî (1), che, nel produrre le nozioni relative agli oggetti esterni, il *manas* è l'agente indiretto, mentre è l'agente diretto in quelle che si riferiscono agli oggetti interni. In tal modo, il *manas* viene ad essere il vero e proprio strumento del pensiero, come quello che, mediatamente o immediatamente, porta all' *âtman*, cioè all' Io cosciente e senziente, tutto il materiale dell' esperienza.

Nel suo commento al T. S., Annambhaṭṭa dà un' altra definizione del *manas*, dicendo che esso è fornito di moto ed è in pari tempo intangibile. (2). Il primo attributo serve a distinguerlo dalle altre quattro sostanze intangibili etere, spazio, tempo e anima, che, essendo onnivadenti, non possono aver moto. Essendo incorporeo, il *manas* non può essere percepito direttamente con i sensi, ma solo conosciuto per via di illazione, basandosi sul fatto che certe determinate qualità, piacere, dolore ecc., debbono avere, appunto perchè qualità, il loro sottostrato in una sostanza, che può essere solo il *manas*. Kaṇâda (V. D. III, 2, 1) adduce un altro argomento più convincente: “ il segno dell' esistenza del *manas* consiste in ciò, che si ha o non si ha nozione a seconda che il *manas* si congiunge o no con l' anima e con gli organi sensori e i loro oggetti „.

Esso è innumerevole: difatti, tanti sono i *manas* quante sono le anime, a ciascuna delle quali ne è assegnato uno. Ciò deriva dalla definizione stessa delle due entità: e si noti poi che ogni *manas* deve necessariamente accompagnare sempre la stessa anima in tutte le sue trasmigrazioni, perchè, essendo esso come il ponte che unisce l' *âtman* al mondo esterno, non può mai esserne disgiunto, altrimenti non potrebbero permanere le impressioni riportate in una vita anteriore.

---

(1) Citata in Nyâya K. p. 590, nota terza.

(2) T. S. D. p. 13: *sparçarahitatve sati kriyâvattvaṃ manaso lakshaṇam.* Çivâditya (S. P. § 82) unisce questi due attributi all' altro della generalità, in un unica definizione, che risulta così la più completa: *manastvajâtiyogi sparçaçûnyaṃ kriyâdhikaraṇaṃ manaḥ.*

Esso poi è di dimensioni atomiche ed eterno. Contro la prima affermazione stanno i Vedantisti, per i quali il *manas* è onnivadente. I seguaci del Nyâya combattono gli oppositori con vari argomenti, svolti, fra i nostri autori, da Annambhaṭṭa e Viçvanâtha. Quest' ultimo così ragiona (B. P. 85 e S. M. p. 53). La natura atomica del *manas* è dimostrata dal fatto che per mezzo suo non possono percepirsi simultaneamente più nozioni (¹). Difatti la nostra quotidiana esperienza ci insegna che, sebbene possano esistere contatti fra più sensi e i loro oggetti contemporaneamente, tuttavia si produce a volta a volta una sola nozione, perchè il *manas* è in contatto con un solo senso per volta. Se invece fosse onnivadente, il *manas* sarebbe contemporaneamente in contatto con più di un oggetto, ciò che non è. L'oppositore potrebbe obbiettare che si hanno invece nel fatto più percezioni simultanee: ma a ciò si ribatte dicendo che questa è un' illusione, perchè il *manas*, che è infinitamente piccolo e dotato di movimento, può trovarsi con grandissima rapidità in contatto con più organi successivamente, cosicchè l' apparenza della simultaneità è prodotta dall' impercettibile piccolezza degl' intervalli fra le varie percezioni. La confutazione di Annambhaṭṭa (T. S. D. § 18: p. 13) è assai poco convincente: egli dice che il *manas* non può essere onnivadente perchè, se lo fosse, non potrebbe congiungersi con l'anima: difatti i seguaci del Nyâya sostengono che due sostanze onnivadenti non possono mai venire a contatto. Annambhaṭṭa continua poi come segue. Ammettiamo pure che due sostanze onnivadenti possano venire a contatto fra loro: in tal caso, l' unione fra l' anima e il *manas* sarebbe permanente, continua, e non potrebbe esservi sonno. Del resto, la difficoltà sussiste anche se si accetta la teoria del Nyâya, per cui il *manas* è atomico, perchè, essendo l' anima onnivadente, essa deve trovarsi a contatto col *manas* dovunque questo si trovi. Per ovviare al doppio ostacolo, i Naiyâyika hanno introdotto nel proprio sistema una concezione tolta dall' antichissima fisica dell' India.

(¹) Cfr. N. D. I, 1, 6 " il segno dell' esistenza del *manas* consiste nel fatto che [per mezzo suo] non si possono produrre simultaneamente piu nozioni ": *yugapajjñânânutpattir manaso lingam.*

Nel nostro corpo, nella regione prossima al cuore, vi sarebbe una vena detta *purîtat*, entrando nella quale il *manas* cesserebbe da ogni contatto con l'anima, producendo così il sonno. Tutto ciò è assurdo e arbitrario. Come si vede, il Nyâya cercava di spiegare i due opposti fenomeni del sonno e della veglia con la disgiunzione e la congiunzione del *manas* e dell'anima; ma non riuscì a spiegarci come queste avvenissero. Si tenga presente che le nozioni giungono all'Io per il tramite del *manas*, in questo modo: l'*âtman* si unisce al *manas*, il *manas* con gli organi dei sensi esterni e questi con gli oggetti: quindi, per spiegare la soppressione della nozione del mondo esterno nel sonno, il Nyâya doveva supporre il distacco del *manas* da uno dei due termini che esso unisce: il mondo esterno stesso o l'*âtman*. I suoi seguaci immaginarono che esso nel sonno non fosse più in contatto con l'*âtman;* mà si trovarono di fronte a difficoltà insormontabili, per causa della loro ignoranza delle scienze biologiche, tanto, da esser costretti all'ipotesi assurda del *purîtat*. Potevano scegliere l'altra spiegazione, e supporre che cessasse invece il contatto fra il *manas* e gli organi sensori; ma anche in tal caso si sarebbero trovati di fronte a difficoltà forse ugualmente impossibili a risolversi con le nozioni scientifiche di cui disponevano.

Infine, il *manas* possiede otto qualità: numero, dimensione, individualità, congiunzione, disgiunzione, priorità, posteriorità e facoltà.

§ 14. Osservazioni conplementari su le nove sostanze.

Le nove sostanze possono variamente raggrupparsi prendendo come criterio di classificazione le qualità di cui sono fornite; ma, lasciando questo principio quasi meccanico ed esteriore, esse possono distribuirsi in gruppi secondo altri concetti, che nella tecnica del sistema hanno un'importanza notevole, e che a noi danno occasione di aggiungere qui alcune note di terminologia e alcune osservazioni. Questi concetti si riducono a due principali: onnivadenza e corporeità.

Per onnivadenza (*vibhutva*) si intende l'onnipresenza (*sarva-*

gatatva), l'essere fornito di dimensioni di estrema grandezza (*parama-mahatparimâṇavattva*) ([1]), tutte definizioni che sono piuttosto glosse o elucidazioni del termine. Più preciso è Annambhaṭṭa, quando dice (T. S. D. § 14) che per onnivadenza s' intende " l'essere congiunto con tutte le sostanze corporee „ (*sarvamûrtadravyasaṃyogitva*). La corporeità (*mûrtatva*) alla sua volta consiste nell'avere dimensioni limitate (*paricchinnaparimâṇavattva*, T. S. D. *ibid.*), o anche, come osserva Govardhana (*ad* T. S. D. § 14), nell'essere fornito di moto: le due definizioni si compiono a vicenda. Le sostanze corporee sono per conseguenza limitate, o finite che dir si voglia, e comprendono la terra, l'acqua, il fuoco, l'aria e il *manas*. Le prime quattro di esse, più l' etere, costituiscono il gruppo delle cinque sostanze elementari (*bhûtadravya*), che " o da sole o combinandosi fra loro, diventano le cause di ogni prodotto dell'universo „ (Athalye, p. 128).

([1]) Cfr. Nyâya K. p. 705-706.

Capitolo III.

La Categoria di qualità

§ 1. Definizione.

Annambhaṭṭa (T. S. D. § 4) e Laugâkshi Bhâskara (T. K. p. 1, l. 13) danno ciascuno due definizioni della categoria di qualità *(guṇa)*. La prima è: “ ciò che è fornito del concetto generico *(sâmânya)* di ‘ qualità ’ „; ma, come già notammo ripetutamente per altre definizioni dello stesso tipo, essa contiene poco più che una circonlocuzione della cosa da definirsi. Migliore è la seconda: “ per qualità s'intende ciò che possiede una generalità ed è in pari tempo diverso dalla sostanza e dal moto „. Come vedremo in seguito, tre categorie — sostanza, qualità e moto — sono fornite di generalità: quindi la sola caratteristica di ‘ possedere una generalità ’ non basta a distinguere le qualità dalle sostanze e dal moto: perciò si aggiunge nella definizione la frase ‘ ed è in pari tempo diverso dalla sostanza e dal moto ’. Senonchè, neppure per tal via si riesce ad ottenere una definizione esauriente: essa difatti non ci dice in che cosa la qualità differisca dalla sostanza e dal moto. Più precisa è la definizione di Viçvanâtha (B. P. 86): “ le qualità hanno il loro sottostrato nelle sostanze, e sono esse stesse sfornite di qualità e di moto „. Dunque, la differenza fra le qualità e le sostanze consiste in ciò, che queste sono il sottostrato di quelle. Ma fra qualità e moto? La risposta ci è data indirettamente da un'altra definizione, secondo la quale “ qualità è ciò che è fornito di una generalità *(jâti)* che sempre risiede [negli oggetti

che ne sono forniti], ma non nelle sostanze „ (¹). Le due categorie di qualità e moto sono senza dubbio assai simili fra loro: ciò che più nettamente le distingue è di essere, la prima permanente e connessa essenzialmente con l'oggetto in cui risiede, la seconda invece, transitoria e accidentale. Questo appunto dice la definizione or ora citata, quando afferma che la 'generalità' di qualità " risiede *sempre* negli oggetti che ne sono forniti „. Le definizioni che Çivâditya (S. P. § 68) e Keçava Miçra (T. B. p. 78, l. 5–6) danno di questa categoria, sebbene diverse nella forma, sono identiche per il contenuto, e possono esprimersi così: per qualità si intende ciò che è fornito di generalità, che è essenzialmente diverso dal moto, e che non è causa inerente. Col primo attributo si escludono le quattro categorie di generalità, particolarità, inerenza e negazione; col secondo, si esclude il moto, il quale, sebbene appartenga anch'esso alle sostanze, non ne costituisce un carattere permanente; infine, col terzo, si escludono le sostanze. Secondo Kaṇâda (V. D. I, 1, 16), gli attributi caratteristici della categoria di qualità sono di avere per sottostrato la sostanza, di essere essa sfornita di qualità e di non essere la causa della congiunzione e della disgiunzione: quest'ultimo attributo serve a distinguere la qualità dal moto, in quanto appunto il moto è causa della congiunzione e della disgiunzione. Ora, se noi esaminiamo tutte le definizioni fin qui illustrate, vediamo che gli attributi delle qualità in esse contenuti, si riducono ai seguenti: 1) l'avere per sottostrato le sostanze; 2) l'essere sfornite di qualità; 3) l'essere diverse dal moto e dalle sostanze; 4) l'essere fornite di generalità. Queste quattro caratteristiche non figurano tutte insieme in nessuna delle definizioni ora studiate: Kaṇâda si limita alle prime tre, e gli autori sincretisti le raggruppano in vario modo e in varia misura. Ma, esaminando nel loro insieme le definizioni di questi ultimi, noi vi troviamo incluse tutte e quattro le caratteristiche della categoria di qualità: ciò dipende dal fatto che essi si fondano, non su

(¹) *dravyâvṛtti-nityavṛtti-jâtimattvam*, in Sukhadayâluçâstrî, Lakshaṇâvalî (citato in Nyâyâ K. p. 232, nota prima).

l'aforisma di Kaṇâda, ma sul passo relativo di Praçastapâda, ove appunto si trovano riuniti quei quattro attributi: “ [le caratteristiche comuni] di tutte le qualità, a cominciare dal colore, sono di essere fornite della generalità di ‘ qualità ’, di avere per proprio sottostrato le sostanze, di non essere qualità esse stesse e di essere distinte dal moto „ (Pra. Bh. p. 94).

§ 2. Suddivisioni.

I nostri testi tutti concordemente dicono che le qualità sono ventiquattro: 1) colore (*rûpa*), 2) sapore *(rasa)*, 3) odore (*gandha*), 4) tatto o tangibilità *(sparça)*, 5) numero *(saṃkhyâ)*, 6) dimensione *(parimâṇa)*, 7) individualità *(pṛthaktva)*, 8) congiunzione *(saṃgoga)*, 9) disgiunzione *(vibhâga)*, 10) priorità (*paratva)*, 11) posteriorità *(aparatva)*, 12) gravità *(gurutvd)*, 13) fluidità *(dravatva)*, 14) viscidità *(sneha)*, 15) suono *(çabda)*, 16) conoscenza *(buddhi)*, 17) piacere (*sukha)*, 18) dolore *(duḥkha)*, 19) desiderio (*icchâ*), 20) avversione (*dvesha*), 21) sforzo o volizione (*prayatna*), 22) merito (*dharma*), 23) demerito (*adharma*), 24) facoltà (*saṃskâra*). Ma non tutti i testi delle due scuole sono d'accordo su questa divisione. Kaṇâda (V. D. I, 1, 6) ne menziona solo diciassette: l'aforisma tradotto suona così: “ le qualità sono il colore, il sapore, l'odore, il tatto, i numeri, le dimensioni, l'individualità, la congiunzione e la separazione, la priorità e la posteriorità, le intellezioni, il piacere e il dolore, il desiderio e l'avversione, e (*ca*) le volizioni „. A questo ultimo ‘ e ’ (*ca*), Çankara Miçra (V. S. Up. I, 1, 6) fa questo commento: “ con la parola ‘ e ’ l'autore intende di aggiungere [alle diciassette qualità da lui enumerate, queste altre sette :] la gravità, la fluidità, la viscidità, la facoltà, il merito, il demerito e il suono: egli non le nomina espressamente, perchè troppo note „. La spiegazione data della congiunzione *ca* (e) è per lo meno bizzarra, e serve a mostrarci, non foss'altro, la preoccupazione del commentatore di mettere d'accordo l'autorità del testo fondamentale della propria scuola con le modificazioni introdotte nel sistema dai suoi seguaci posteriori a Kaṇâda. Tale preoccupazione appare ancor più evidente

nelle parole dell'autore del Siddhânta Candrodaya ([1]), un commento al T. S., che dice: “ Siccome la parola ‘ e ’ (*ca*), che si trova nell'aforisma vaiçeshika (cioè l'aforisma di Kaṇâda da noi citato più sopra), ha per fine di comprendere anche le [sette qualità] non menzionate espressamente, così non vi è contraddizione [fra l'enumerazione del T. S. e quella] dell'aforisma „. Praçastapâda cerca pure di conciliare la suddivisione di Kaṇâda con quella dei suoi continuatori: “ le qualità espressamente menzionate [da Kaṇâda] sono diciassette, e cioè: il colore, il sapore, l'odore, la tangibilità, il numero, la dimensione, l'individualità, la congiunzione, la disgiunzione, la conoscenza, il piacere, il dolore, il desiderio, l'avversione e la volizione; ma con la parola ‘ e ’ (*ca*) [contenuta nell'aforisma] si vogliono comprendere le [altre] sette di gravità, fluidità, viscidità, impressione, merito, demerito e suono, sicchè in tutto le qualità sono ventiquattro „ ([2]).

Questo numero di ventiquattro divenne dunque prevalente, ma non senza lasciar adito a discussioni. Alcuni lo riducono a ventuno, escludendo dalla lista la priorità e la posteriorità e l'individualità, perchè non si possono considerare come vere e proprie qualità. Le prime due difatti dipendono, quando si riferiscano allo spazio, da lontananza e da vicinanza, e, quando si riferiscano al tempo, sono determinate da speciali condizioni di età. Quanto all'individualità, essa rientra in una delle suddivisioni della negazione, ossia nella negazione reciproca (*anyonyâbhâva*) ([3]). Altri invece, come ci informa Annambhaṭṭa (T. S. D. § 4), vorrebbero aggiungere alle ventiquattro qualità sopra enumerate, le altre tre di leggerezza, morbidezza e durezza; ma ciò è falso, secondo Annambhaṭṭa, perchè la leggerezza è il contrario della gravità o peso ([4]), e le altre due

---

([1]) Citato da M. N. Dvivedi, T. K. p. 25.

([2]) Pra. Bh. p. 10: cfr. Nyâya Kand. p. 10-11. – Dal passo ora citato di Praçastapâda si deduce che per questo punto, come per moltissimi altri, l'evoluzione del sistema ha avuto luogo nell'intervallo fra Kaṇâda e Praçastapâda.

([3]) Cfr. cap. VIII, § 2.

([4]) L'obbiezione è superficiale e non esatta: cfr. quanto dicemmo a p. 139.

sono forme particolari di contatto fra le parti componenti la sostanza.

Prima di cominciare la trattazione particolare delle qualità, Praçastapâda e Viçvanâtha ne danno varie classificazioni; ma siccome i criteri a cui queste sono informate potranno apparire evidenti solo dopo avere studiate particolarmente le singole qualità, noi ne discorreremo nell'ultimo paragrafo di questo capitolo.

§ 3. Il colore (1).

I nostri testi sono tutti concordi, tranne qualche variante verbale di poco conto, nel definire il colore (*rûpa*) come " la qualità specifica che è percepibile solo per mezzo dell'occhio ", o, più tecnicamente, " la qualità specifica che ha per propria generalità di essere percepibile solo per mezzo dell'occhio ". Dato un certo numero di oggetti, l'occhio serve a percepirne non solo il colore, ma anche il numero: senonchè, mentre questo è conoscibile anche per mezzo del tatto, quello è percepibile unicamente per mezzo dell'occhio: perciò nella definizione si è messa la parola 'solo'. Ma allora, poichè noi sappiamo che la generalità di una cosa si percepisce con il medesimo senso che ci fa percepire la cosa stessa, ne deriva che la definizione potrebbe applicarsi alla generalità 'esser colore': perciò si è aggiunta l'espressione 'qualità', con cui si esclude la generalità, che forma una categoria a sè e non può quindi essere qualità: così si esclude pure la luce (*prabhâ*), che, sebbene sia percepibile con l'occhio, è una sostanza, e appartiene al fuoco. Ma, dato ciò, la definizione potrebbe applicarsi anche alla luce riflessa su una parete, o, per esprimerci con la terminologia tecnica dei nostri sistemi, alla congiunzione fra la luce e una parete: essa difatti è percepibile con gli occhi. Per evitare questa esagerata interpretazione della definizione, bisogna intendere 'qualità' in senso di 'qualità specifica', col che si esclude l'unione

(1) T. B. p. 78, l. 9 - p. 79, l. 2; S. P. §§ 22 e 83; T. S. e T. S. D. § 19; T. K. p. 4, l. 11-14; B. P. 100-101 e S. M. p. 57-58. - Cfr. Pra. Bh. p. 104.

fra la luce e una parete (*prabhâ-bhitti-saṃyoga*): difatti, qualità specifica è quella che risiede di per sè in un dato oggetto, e che non è prodotta dall'unione di due cose, com'è invece il caso della luce riflessa su di un muro. Notisi infine che la definizione, nella sua forma più tecnica, comprende anche gli atomi [1]. Queste osservazioni si applicano anche alle definizioni del sapore, dell'odore e della tangibilità, *mutatis mutandis*. Si noti tuttavia che nelle definizioni del sapore e dell'odore, è superfluo determinare il senso del vocabolo 'solo' nel modo ora detto, perchè l'organo del gusto e dell'olfatto servono a percepire unicamente quelle due qualità: è invece necessario per la tangibilità, perchè il suo organo serve a percepire anche altre qualità, come sarebbero il numero e la congiunzione, che, d'altra parte, si percepiscono anche con gli occhi. La parola 'qualità' o, più esattamente, 'qualità specifica', serve ad escludere le generalità di 'essere sapore, odore e tangibilità'.

Quanto alla suddivisione della qualità di 'colore', i nostri autori non sembrano del tutto d'accordo. Keçava Miçra, riproducendo le parole di Praçastapâda, si limita a dire: " il colore è di varie specie, bianco ecc. „ [2] Laugâkshi Bhâskara (T. K. p. 4, l. 12-13) annovera solo sei colori: bianco, azzurro, giallo, rosso, verde e bruno. Viçvanâtha (B. P. 100) si esprime con una frase generica: " il colore è vario, potendo essere bianco ecc. "; ma poi nel commento (S. M. p. 57) spiega questo 'ecc.' (*âdi*) in modo, che ne risulta una classificazione identica a quella di Annambhaṭṭa (T. S., § 19). Secondo questi due autori, il colore è di sette specie: bianco, azzurro, giallo, rosso, verde, bruno e variegato. La differenza essenziale fra questi ultimi testi e i precedenti, consiste dunque nell'aggiunta di un settimo colore, il variegato (*citra-rûpa*), aggiunta che possiamo ritenere quasi con certezza avvenuta in un'età tardiva, e non ammessa da tutti indiscussamente. Difatti, tanto Annambhaṭṭa (T. S. D. p. 14) quanto Viçvanâtha (S. M., *l. c.*), cercano di confutare l'opinione degli avversari, secondo i quali il colore variegato

---

[1] Cfr., per tutta questa discussione, principalmente Nîl., p. 50, Govardhana *ad* T. B. p. 78-79, T. S. D. p. 14.

[2] T. B. p. 79, l. 1: cfr. Pra. Bh. p. 104, l. 2.

sarebbe, non un colore a sè, ma un aggregato o mescolanza di vari colori. L'argomentazione, che è assai sottile, per non dire sofistica, va riportata perchè forma parte integrante di due dei più ampi e più autorevoli dei nostri testi. La nostra esposizione è basata principalmente sui due luoghi degli autori citati, aggiungendovi le illustrazioni dell'Athalye (p. 153), e quelle desunte dai due ipercommentari di Nîlakaṇṭa e Lakshmînṛsiṃha (Nîl. e Bhâskar. p. 50–51), sui quali si basa lo stesso Athalye.

L'oppositore adunque sostiene che il colore variegato è un aggregato o mescolanza di vari colori, ciascuno dei quali non compenetra tutto intero l'oggetto. A ciò si risponde che l'affermazione non regge, perchè il colore è per sua natura una qualità che pervade tutto quanto l'oggetto che ne è fornito: quindi in un solo e medesimo oggetto può esservi un solo colore, e non più. L'avversario concede, ma enuncia un'altra supposizione: dato un pezzo di tessuto variopinto, non possiamo noi percepirlo nel suo insieme percependo i colori delle sue parti? No, si risponde, perchè il pezzo di tessuto, considerato nel suo insieme, non ha un colore proprio, e quindi non può essere percepito dall'occhio. È vero che, in luogo di uno, ve ne sono molti, ma questi non servono a renderci visibile il tessuto, perchè essi risiedono ciascuno in una parte di questo, e non possono, presi collettivamente, costituire *una* qualità. Difatti i seguaci del Nyâya sostengono che un composto (*samudâya*) non costituisce una cosa a sè indipendente dai propri componenti: perciò un composto, o mistura che dir si voglia, di vari colori, non può costituire una qualità che renda visibile il tessuto nel suo insieme. Ma l'oppositore non si dà ancora per vinto, e ragiona così: ammettiamo pure che la condizione di visibilità di un oggetto consista, non nell'essere fornito di colore, ma nell'essere intimamente unito con cose (o parti) aventi colore: in tal caso, sebbene un tessuto, considerato nel suo complesso, non abbia un suo proprio colore, tuttavia inerisce intimamente in parti che hanno colore, e quindi è visibile. A questo argomento si risponde con un altro, di uso assai frequente: che cioè è troppo complicato ammettere l'opinione avversaria, e che è più semplice e più chiara la propria. E si conclude, non senza una certa violenza logica, che è necessario am-

mettere il colore variegato (*citrarûpa*) per poter spiegare la percezione visiva degli oggetti policromi.

Il colore risiede nella terra, nell'acqua e nel fuoco; nella prima può essere di qualunque varietà; nella seconda è solo bianco trasparente; nell'ultimo, bianco risplendente.

§ 4. Il sapore. (1)

Il sapore (*rasa*) è la qualità che si percepisce per mezzo del gusto (T. S. e B. P.). Keçava Miçra lo definisce come la qualità specifica percepibile con l'organo del gusto; Laugâkshi Bhâskara, come la qualità che possiede la generalità di " essere percepibile solo per mezzo dell'organo del gusto „. Fondendo queste varie definizioni in una sola, diremo che il sapore è la qualità specifica che è fornita della generalità di essere percepibile (solo) per mezzo dell'organo del gusto. Per ogni osservazione critica, vedasi il § precedente. Abbiamo chiuso fra parentesi il ' solo ', perchè, a rigore, non necessario, secondo quanto abbiamo osservato in quello stesso paragrafo.

Può essere di sei specie: dolce, agro, salato, pungente, astringente e amaro. Nella terra si trova in tutte e sei le varietà; nell'acqua è solo dolce, e i sapori diversi, agro o salino, che vi si possono trovare, son dovuti al fatto che vi si trova disciolta della materia terrea fornita dell'uno o dell'altro di quei sapori.

§ 5. L'odore. (2)

Le definizioni che i nostri testi danno dell'odore (*gandha*), sono ricalcate su quella del sapore. La definizione che tutte le riassume può dunque formularsi così: l'odore è quella qualità

(1) T. B. p. 79, l. 2-5; S. P. §§ 23 e 84; T. S. e T. S. D. § 20; T. K. p. 4, l. 15-16; B. P. 101-102 e S. M. p. 58. - Cfr. Pra. Bh. p. 105.

(2) T. B. p. 79, l. 5-7; S. P. §§ 24 e 85; T. S. e T. S. D. § 21; T. K. p. 4, l. 17-18; B. P. 102-103 e S. M. p. 58. - Cfr. Pra. Bh. p. 105.

specifica che è fornita della generalità di essere percepibile (solo) per mezzo dell'organo dell'olfatto.

Esso è di due specie: fragrante e non-fragrante, e risiede solo nella terra. Keçava Miçra aggiunge: " La presenza dell'odore nell'acqua ecc. è da spiegarsi con l'inerenza dell'odore in parti terree mescolate all'acqua ecc. „.

§ 6. La tangibilità. (1)

Dalle varie definizioni date dai nostri testi, analoghe a quelle del colore (cfr. per ogni osservazione il § 3), si ricava che la tangibilità (*sparça*) è quella qualità specifica che è fornita della generalità di essere percepibile solo per mezzo dell' organo del tatto.

È di tre specie: *a*) fredda, che si riscontra nell'acqua; *b*) calda, che si trova nel fuoco, *c*) temperata, che si percepisce nella terra e nell'aria.

§ 7. L'azione modificatrice del calore su le prime quattro qualità.

A questo punto, Annambhaṭṭa, Laugâkshi Bhâskara e Viçvanâtha (2), seguendo Praçastapâda (Pra. Bh. p. 106–107), introducono una discussione riguardante l'azione modificatrice del calore su le quattro qualità finora enumerate, o, per dir meglio, il modo di spiegare come mai esse si modifichino nella terra per effetto del calore. Notiamo che i nostri autori svolgono *in extenso* i loro argomenti solo in riguardo al colore; ma, secondo le loro stesse parole, (3) ciò che essi dicono per questa qualità si deve riferire anche alle altre.

---

(1) T. B. p. 79, l. 7–10; S. P. §§ 25 e 86; T. S. e T. S. D. § 22; T. K. p. 4, l. 19–20; B. P. 103–104 e S. M. p. 58. - Cfr. Pra. Bh. p. 106.

(2) T. S. e T. S. D. § 23; T. K. p. 4, l. 21, p. 5, l. 2; B. P. 105–106 e S. M. p. 59–61.

(3) Ad es. T. K. p. 4, l. 21: " in ambedue le specie di terra (atomi e composti), le quattro qualità colore ecc., sono non-eterne e prodotte da cottura „: *dvividhâyâm api pṛthivyâṃ rûpâdayaç catvâro' py anityâḥ pâkajâç ca.* (Cfr. pure Pra. Bh., *l. c.*). A scanso di equivoci, ricor-

Tanto i Naiyâyika quanto i Vaiçeshika sostengono che nella terra, considerata nelle sue due forme di atomi e di aggregati, il colore, l' odore, il sapore e la tangibilità sono sempre non-eterni, e possono prodursi dal calore, mentre invece ciò non accade nelle altre tre sostanze acqua fuoco e aria, nelle quali esse sono o eterne o non-eterne, a seconda che si trovano negli atomi (eterni) di queste sostanze o nei loro prodotti (non-eterni). Certo, anche l' acqua diviene calda per il contatto col calore; ma ciò è dovuto unicamente al fatto che in essa vengono a mescolarsi delle particelle di fuoco. In altri termini: solo la terra — e non le altre tre sostanze ora mentovate — può cambiare di colore, di odore, di sapore e di tangibilità per effetto del calore.

Su questo, le due scuole sono d' accordo. Ma sul come avvenga tale alterazione nelle qualità della terra per effetto del calore, esse dissentono profondamente, e il dissenso è diventato uno dei criteri prevalenti nel distinguere i due sistemi. I tre testi sincretistici di Annambhaṭṭa, Laugâkshi Bhâskara e Viçvanâtha espongono le due teorie rivali, i primi alquanto succintamente, l' ultimo assai diffusamente nella S. M. (p. 59–61), che prenderemo per nostra guida principale.

Supponiamo di avere una pentola di argilla nera, non cotta ancora al fuoco, e immaginiamo di sottoporla alla cottura *(pâka)*: noi vedremo che, sotto l' azione del calore, da nera essa diventa rossa, ossia, che cambia di colore. Come e perchè avviene tale cambiamento? I Vaiçeshika ragionano nel modo seguente. Finchè le parti che costituiscono un composto (nel caso nostro, la pentola, che risulta di atomi, diadi, triadi, ecc.), rimangono unite e aderenti, non può aversi nessun cambiamento per effetto della cottura; ma quando, per il contatto del fuoco, il composto si è dissolto, tale cambiamento ha luogo negli atomi, che sono divenuti indipendenti

---

diamo che la sostanza ' terra ' non comprende solo la terra nel senso dirò così, mineralogico, ma tutto quanto é costituito di materia solida, quindi anche i corpi organici. Perciò il ragionamento che si fa per il colore di una pentola può farsi per un frutto che cambia di sapore con la cottura, ecc.

l'uno dall'altro. Dopo di ciò, gli atomi, che hanno cambiato di qualità per effetto della cottura, si ricompongono in diadi, queste in triadi, e così via fino a riprodurre il composto primitivo. Questo processo di distruzione e di ricostituzione avviene con tale velocità, da essere impercettibile ai nostri sensi (S. M. p. 59, l. 5-10). I Vaiçeshika spinsero l'analisi fino a distinguere e calcolare i momenti di questo processo; e, a seconda dell'applicazione più o meno rigorosa di questo o di quel principio della scuola, fissarono, chi nove, chi dieci, chi undici, chi infine soli cinque momenti o fasi. Noi tralascieremo questa parte eccessivamente tecnica, e del tutto secondaria, della teoria, rimandando il lettore al luogo già citato di Viçvanâtha.

I seguaci del Nyâya sostengono invece che il cambiamento di qualità dovuto all'azione del calore, ha luogo anche nei composti come tali, senza bisogno che questi si dissolvano nei loro componenti, per poi ricostituirsi. Siccome una sostanza in forma di composto è fornita di pori, negli intervalli lasciati da questi entrano particelle di fuoco, e quindi si fa possibile un processo di cottura e perciò un cambiamento nella qualità del composto, senza che questo si risolva prima nei suoi componenti fino a giungere agli atomi. Inoltre, la teoria dei Vaiçeshika è troppo complicata, ed è da preferire perciò l'altra, più semplice [1]. Un'ultima obbiezione, la più grave di tutte, è questa: se l'oggetto si distrugge per dar luogo a uno nuovo, diverso per qualità dal primo, come può persistere la sua identità? Come possiamo noi dire, ad es. 'questa è quella medesima pentola che noi vedevamo prima della cottura?' Ora, noi vediamo invece che l'oggetto, dopo essere stato sottoposto all'azione del calore, è identico a quello che era prima, e possiamo constatare che è sempre il medesimo in tutti gli stadi della cottura, e che nulla in esso è cambiato quanto a forma, a numero, a disposizione di parti.

Questa divergenza di opinioni è, come già dicemmo, uno dei

(1) È il solito argomento, che abbiamo già incontrato altre volte. — Cfr., per quest'esposizione della teoria dei Naiyâyika, S. M., p. 61, l. 4-7.

punti differenziali più caratteristici fra i seguaci dei due sistemi, tanto da dar luogo a due denominazioni a cui forse non è estranea una certa intenzione di ironia. I Vaiçeshika sono chiamati *pîlupâkavâdinaḥ*, ossia 'sostenitori della cottura degli atomi', i Naiyâyika sono detti *piṭharapâkavâdinaḥ*, cioè 'sostenitori della cottura della pentola (1).

§ 8. Le condizioni di percepibilità delle prime quattro qualità.

Annambhaṭṭa, Laugâkshi Bhâskara e Keçava Miçra, prima di passare a discorrere delle altre qualità, si soffermano a trattare delle prime quattro, per spiegare in quali condizioni esse siano percepibili. I nostri autori non sono tutti d'accordo su questo punto, e le loro affermazioni possono raggrupparsi come segue.

1) Annambhaṭṭa (T. S. D. § 23: p. 17, l. 7-9) e Laugâkshi Bhâskara (T. K. p. 4, l. 25-27) parlano di una sola condizione. Il primo dice: " Le quattro qualità colore ecc. sono percepibili solo quando siano sviluppate *(udbhûta)* "; e " 'l'essere sviluppato' è quella proprietà che produce la percepibilità " (2). Laugâkshi Bhâskara dice: " Le quattro qualità colore ecc. son di due specie, sviluppate e non-sviluppate: sono non-sviluppate negli organi della vista, dell'olfatto, del gusto e del tatto, sviluppate negli atomi, nelle triadi ecc., che formano le sostanze percepibili, come la terra ecc. ". In altri termini, queste quattro qualità possono esistere in una sostanza o effettivamente o in istato latente o virtuale: o meglio ancora, esse possono esistervi realmente, oppure no. Esistono realmente ed effettivamente in tutte le forme delle sostanze a cui appartengono come qualità; ma non esistono in modo effettivo e sensibilmente manifesto, ossia, sono non-sviluppate *(anudbhûta)*, nei rispettivi organi dei sensi che debbono percepirle, sebbene debbano esistere anche in questi, che sono formati rispettivamente di

(1) Queste due denominazioni si trovano usate, almeno in rapporto alla questione di cui ora abbiamo trattato, invece delle due altre di 'Naiyâyika' e 'Vaiçeshika': vedi ad es. V. S. Up. VII, 1, 6.

(2) *udbhûtatvaṃ pratyakshatvaprayojako dharmaḥ*, T. S. D., *l. c.*

sostanze fornite, per natura loro, di una di quelle quattro qualità. 2) Ma non basta l'‘essere sviluppato’ perchè una qualità sia senza altro percepibile. Difatti un atomo, che è realmente fornito di colore, ecc., non è conoscibile per via di percezione, perchè di dimensione infinitesimale. Occorre quindi che l'oggetto sia fornito di dimensioni sensibili, o, per usare la terminologia dei nostri sistemi, che abbia grandezza *(mahattva)* o dimensione grande *(mahat-parimâṇa)*. Perciò Keçava Miçra è più completo e più preciso degli altri due autori, quando dice: “ queste quattro qualità colore ecc. sono percepibili solo quando, inerendo in un oggetto fornito di dimensioni sensibili, siano anche sviluppate „ (1).

Altri autori aggiungono altre due condizioni: 3) di non essere sopraffatta *(anabhibhûtatva)*, cioè, che non vi siano circostanze estranee che impediscano alla qualità di manifestarsi, come sarebbe ad es. il caso del colore di una gemma coperta di terra; 4) che in ogni singolo caso si abbia la proprietà di ‘esser colore’, ‘essere odore’, ecc. Quest'ultima condizione risulterà chiarita dalle due osservazioni seguenti. Anzitutto, ciascuna qualità, comprendendo varie suddivisioni, costituisce un concetto generico che può riferirsi a vari individui della stessa specie: così noi possiamo dire che il bianco ha per suo attributo generico l'‘esser colore’, a quel modo che il colore, essendo una delle ventiquattro qualità, ha anzitutto per suo attributo generico l'‘essere qualità’. In secondo luogo, perchè si possa percepire una qualità, bisogna che essa sia, in modo preciso e inconfondibile, quella data qualità, e non un' altra.

§ 9. Il numero (2).

“ Il numero *(saṃkhyâ)* è la causa delle espressioni di unità ecc. „. Tale la definizione, fondata su quella di Praçastapâda, dataci da Annambhaṭṭa, e Keçava Miçra, da cui Viçvanâtha differisce solo

---

(1) T. B. p. 79, l. 10-11 *ete rûpâdayac catvâro mahattvaikârthasamavetatve saty udbhûtâ eva pratyakshâḥ.*

(2) T. B. p. 79, l. 12 - p. 80, l. 7; S. P. §§ 26 e 87; T. S. e T. S. D. § 24; T. K. p. 5, l. 3-7; B. P. 106-109 e S. M. p. 61-62. - Cfr. Pra. Bh. p. 111-113.

verbalmente nell'ultima parte, dicendo che “il numero è la causa del contare”; e più compiuta, almeno dal punto di vista tecnico, è quella di Çivâditya (S. P. § 87): “il numero è ciò che è fornito del concetto generico di ‘numero’ ed è la causa speciale del contare”. Ma neppure queste due sono perfette, dovendosi dire, non causa speciale soltanto, ma anche causa strumentale. Difatti, col primo attributo si escludono le cause universali, come potrebbero essere il tempo e lo spazio, e col secondo l'etere, che è la causa materiale di ogni suono e quindi di ogni impressione verbale.

Il numero può dividersi anzitutto in due specie: l'unità e la pluralità, la quale ultima giunge fino all'infinito. Risiede in tutte le sostanze. L'unità alla sua volta può suddividersi in eterna e non-eterna: la prima si trova nelle sostanze eterne, cioè negli atomi e nel tempo, nello spazio e nell'anima; la seconda nelle sostanze non-eterne, ossia in tutti gli aggregati e i prodotti. In altri termini, l'unità è detta eterna quando può esprimersi in forma di qualità con l'attributo ‘uno’, cioè individuo o indivisibile, riferito a sostanze che non possono essere neppure immaginate come suddivisibili. Al contrario, dato un composto, noi possiamo dire di esso che è ‘uno’ finchè le sue parti restano coerenti; ma se esso si risolve nei suoi componenti, la sua unità vien meno: perciò questa è non-eterna in tutti gli aggregati di sostanza.

Gli altri numeri a cominciare dal due sono, come qualità, non-eterni, in qualunque sostanza risiedano, perchè prodotti da una nozione discriminatrice *(apekshâbuddhi)*. Noi ci troviamo qui dinanzi a un altro punto controverso fra le due scuole, in quanto i Vaiçeshika sostengono che tutti i numeri dal due in avanti sono *prodotti (janya)* e non solo *fatti conoscere (jñâpya)*, come invece sostengono i Naiyâyika, dalla nozione discriminatrice o *apekshâbuddhi*. Questo termine è difficile, se non impossibile a tradursi. Lo Hultzsch lo rende con ‘relative Vorstellung’, (1) il Röer con ‘comprehending intellect’, (2) il Dvivedi lo spiega con ‘sense of comparison’ (3).

(1) Traduzione della T. K., p. 8 (= ZDMG., LXI, p. 770).
(2) *Division of the cat. of the N. phil.* p. 61.
(3) T. K. nota 28 (p. 38).

Ma nessuna di queste traduzioni soddisfa, perchè ciascuna include un concetto o troppo ristretto o troppo indeterminato in rapporto all'originale: nè vorremo noi illuderci di essere stati più felici nella scelta del termine italiano. Comunque, se l'espressione sanscrita è difficile a tradursi, non lo è certo a comprendersi. Viçvanâtha definisce l'*apekshâbuddhi* come " una nozione che si riferisce a più unità " (1): Çankara Miçra non si esprime in modo molto diverso: *apekshâbuddhi* è " la nozione che è fondata su un insieme di più unità " (2). Quando abbiamo sotto gli occhi due oggetti, noi non li conosciamo subito come due, ma li percepiamo dapprima l'uno separato dall'altro. Formatisi così i concetti di queste due unità, la loro unione dà luogo alla nozione generica della dualità, e quindi noi abbiamo la nozione che quelli sono due oggetti. Nel medesimo modo si originano le nozioni di tre, quattro, cinque, ecc. partendo sempre dal concetto fondamentale dell'unità, che è come la base prima e indecomponibile di ogni numero, e che sta agli altri numeri a cominciare dal due, come l'atomo sta alle sostanze composte: come un prodotto è un aggregato di atomi, così un numero è un aggregato di unità. Un esame anche non troppo profondo della teoria atomica (v. cap. II, § 7) in confronto con la teoria dei numeri, ci rivela altre analogie: ad es., a quel modo che gli aggregati di sostanza sono visibili solo a cominciare dalle triadi, così la pluralità comincia solo dal numero tre (3).

La ragione per cui i numeri dal due in poi sono, non semplicemente fatti conoscere, ma prodotti, dalla nozione discriminatrice, è che questa è sempre associata inseparabilmente con il concetto di dualità ecc., mentre ciò sarebbe impossibile ammettendo l'altra ipotesi. Quindi, il dissenso fra i seguaci delle due scuole può riassumersi così: per gli uni, la dualità è una realtà indipendente, diversa dalle varie unità che la compongono, e da cui è prodotta per mezzo dell'*apekshâbuddhi*; per gli altri, è già compresa nelle unità ed è solo rivelata quando si trovano insieme parecchie unità (4).

---

(1) B. P. 109: *anekaikatvabuddhir yâ sâpekshâduddhir ishyate.*

(2) V. S. Up. IV, 1, 11 *nânaikatvasamûhâlambanarûpâ buddhiḥ.*

(3) S. M. p. 62 (*ad* B. P. 109a).

(4) Cfr. Athalye p. 163.

Notiamo infine che, non appena si è prodotta la nozione della dualità, cessa la nozione discriminatrice, che ne è la causa; e cessata questa, viene tosto a mancare il suo effetto, cioè la dualità stessa, e rimane solo la nozione '[due o più] sostanze' (1), che si esprime appunto con un plurale: ossia, cessa l'azione del distinguere e del comparare numerico, e rimane il concetto della pluralità, che potrà riprendere la forma concreta di un numero determinato, quando si riesaminino gli oggetti nel loro rapporto numerico.

§ 10. La dimensione. (2)

La dimensione *(parimâṇa)* è definita dai nostri testi in modo analogo al numero. Annambhaṭṭa e Viçvanâtha dicono: " la dimensione è la causa dell'espressione di 'misura' "; Keçava Miçra: la dimensione è la causa specifica dell'espressione di 'misura' ", e con lui concordano Laugâkshi Bhâskara e Çivâditya (§ 88), con l'unica differenza che il primo, invece di 'misura' dice 'misurare' e il secondo aggiunge che la dimensione è fornita del concetto generico corrispondente. Anche qui, come nella definizione del numero, l'attributo di 'specifica' aggiunto a 'causa' serve ad escludere le cause universali. La stessa osservazione è da farsi per quelle definizioni delle qualità che ancora dobbiamo studiare, nelle quali possa ricorrere la stessa espressione: resti dunque stabilito che quanto ora abbiamo osservato va inteso anche per queste cosiffatte definizioni.

La dimensione è di quattro specie: piccolezza e grandezza, brevità e lunghezza. Queste quattro suddivisioni si possono raggruppare in due categorie: la piccolezza e la grandezza riguardano forse gli oggetti a due o tre dimensioni, la brevità e la lunghezza solo le linee. Comunque, non pare che la distinzione fra le varie

---

(1) Cfr. S. M. a B. P. 108 (p. 61).

(2) T. B. p. 80, l. 7-p. 81, l. 4; S. P. §§ 27 e 88; T. S. e T. S. D. § 25; T. K. p. 5, l. 8-18; B. P. 109-113 e S. M. p. 62-63. - Cfr. Pra. Bh. p. 130-132.

dimensioni, nel senso scientifico della parola, fosse ben chiara, tanto più che alcuni includono la prima coppia nella seconda, o viceversa: la suddivisione è basata su concetti empirici, e non investe il concetto preciso e matematico di dimensione. Inoltre, piccolezza e grandezza da una parte, brevità e lunghezza dall'altra, non sono che gradazioni della stessa proprietà rispettivamente, e nella pratica sono di uso del tutto relativo e accidentale. Tuttavia, il Vaiçeshika suddivide ciascuna delle quattro specie di dimensioni in due: media e massima: così un atomo ha la massima piccolezza, e media l'ha una diade; l'etere ha grandezza massima, e media l'ha invece ogni oggetto comune (Athalye, p. 163).

Infine, tutte e quattro le dimensioni possono essere eterne o transeunti, a seconda che tali sono le sostanze in cui risiedono. Le transeunti alla loro volta sono di tre specie, potendosi produrre dal numero, dalla dimensione o dalla disposizione delle parti componenti il tutto ([1]). Per quest'ultimo punto, vedi quanto abbiamo detto al cap. II, § 7.

§ 11. L'individualità. ([2])

L'individualità *(pṛthaktva)* è la causa speciale dell'espressione 'separato', ossia è la causa per cui noi distinguiamo una cosa da tutte le altre. Potrebbe sembrare che l'individualità si confondesse con la negazione reciproca *(anyonyâbhâva)* ([3]); ma le nozioni a cui esse danno origine sono del tutto diverse. " Se noi diciamo ad es. 'una pentola non è un pezzo di stoffa', noi abbiamo una nozione semplicemente negativa, cioè che una pentola non è un pezzo di

---

([2]) Cfr. principalmente T. K., T. B. e B. P. ai luoghi già citati.

([3]) T. B. p. 81, l. 4–6; S. P. §§ 28 e 89; T. S. e T. S. D. § 26; T. K. p. 5, l. 19–22; B. P. 113–114 e S. M. p. 63–64. — Cfr. Pra. Bh. p. 138. — Çivâditya, in questa definizione e nelle successive, aggiunge la caratteristica di essere fornito del concetto generico della qualità corrispondente; ma noi tralasceremo di ripetere ogni volta questa parte quasi stereotipata della definizione.

([1]) Vedi più oltre, cap. VIII, § 2.

stoffa; ma se diciamo 'una pentola è distinta da un pezzo di stoffa', noi abbiamo una nozione positiva, cioè che l'una cosa è del tutto distinta dall'altra. Perciò l'individualità ci dà qualche cosa più della negazione reciproca, poichè ci dice, non solo che la pentola non è un pezzo di stoffa, ma anche che è una cosa distinta. L'importanza di tale distinzione apparirà da un altro esempio. Noi possiamo dire che una pentola non è la qualità, ad es., di azzurro che risiede in essa, ma non possiamo dire che è distinta da essa, poichè l'una e l'altra sono inseparabilmente connesse. Del pari noi possiamo dire che una pentola nera non ancora cotta non è uguale alla stessa pentola divenuta rossa in seguito a cottura; ma non possiamo dire che ne sia distinta. E ancora: noi possiamo dire che 'Devadatta con un bastone in mano' non è Devadatta senza il bastone: eppure non si tratta di due persone distinte. In poche parole: l'individualità è opposta all'identità oggettiva delle cose, la negazione reciproca è opposta all'uguaglianza delle loro nature; la prima è una distinzione *materiale*, la seconda, *nozionale* „ (Athalye, p. 164).

L'individualità può essere di due specie, a seconda che risiede in uno o in più oggetti. La prima è l'individualità di un singolo oggetto, ed è eterna o transeunte a seconda dell'oggetto che ne è fornito; l'altra è l'individualità di due o più oggetti, ed è prodotta dalla nozione discriminatrice rivolta a stabilire l'individualità di più oggetti singoli, e vien meno col cessare di quella nozione discriminatrice (1). Come si può vedere da un rapido confronto, queste distinzioni sono basate su la teoria vaiçeshika (non naiyâyika) dei numeri, cui serve di complemento e di spiegazione, se pure non ne ha addirittura tratta la propria origine.

§ 12. La congiunzione (2).

La congiunzione *(saṃyoga)* è la causa speciale per cui noi diciamo che due cose sono congiunte. Tale definizione è data,

---

(1) Tradotto quasi letteralmnete da T. S. D., *l. c.*

(2) T. B. p. 81, l. 6–12; S. P. §§ 29 e 90; T. S. e T. S. D. § 27; T. K. p. 5, l. 23–p. 6, l. 2; B. P. 115–119. — Cfr. Pra. Bh. p. 139–141.

tranne poche varianti del tutto verbali, concordemente da Annambhaṭṭa, Laugâkshi Bhâskara e Keçava Miçra. Viçvanâtha (B. P. 115) si esprime alquanto diversamente: " la congiunzione è il contatto fra due cose prima separate ". La congiunzione poi è sempre artificiale e momentanea, si riferisce solo a una parte di una o di tutte e due le cose unite, e viene a mancare, o per effetto del suo contrario, la disgiunzione, o per il distruggersi del suo sottostrato, cioè delle cose che erano congiunte.

Dai nostri testi — che sono su questo punto qual più qual meno completo — si ricava che la congiunzione è di due specie, la prima delle quali comprende due suddivisioni.

1) Congiunzione prodotta da un moto, che può essere: *a)* prodotta dal moto di una sola delle due cose che si uniscono: ad es. il contatto della mano col libro, che è prodotto dal moto della sola mano, ovvero il contatto fra un monte o un albero, che sono immobili, e un avvoltoio che si posi su la loro cima; *b)* prodotta dal moto di ambedue gli oggetti che si uniscono, come ad es. il contatto fra due montoni che cozzano insieme, o fra due lottatori.

2) Congiunzione prodotta da congiunzione: tale è ad es. il contatto fra il libro e il corpo, prodotto mediatamente dal contatto fra il libro e la mano.

Viçvanâtha (B. P. 118-119) dà della prima specie anche un'altra suddivisione: " la congiunzione prodotta da moto può suddividersi in due altre varietà, l'una prodotta da moto violento, l'altra da un moto tenue: la prima è causa del suono (cfr. § 18), la seconda no ".

§ 13. La disgiunzione [1].

Laugâkshi Bhâskara, Keçava Miçra e Viçvanâtha (B. P.) definiscono la disgiunzione *(vibhâga)* come la causa speciale dell'espressione ' separato ', ossia ciò per cui noi diciamo che due cose sono

---

[1] T. B. p. 81, l. 12-17; S. P. §§ 30, 91 e 137; T. S. e T. S. D. § 28; T. K. p. 6, l. 3-6; B. P. 119-120 e S. M. p. 64-65; T. A. p. 11, l. 6 - p. 12, l. 3. — Cfr. Pra. Bh. p. 151-154.

separate. Annambhaṭṭa invece (T. S.) la definisce come “ la qualità che distrugge la congiunzione „. Il concetto della disgiunzione non è meramente negativo, chè in tal caso entrerebbe nella non-esistenza, ma è piuttosto il concetto contraddittorio della congiunzione. Non è nemmeno l'atto del disgiungere, perchè allora ricadrebbe nella categoria del moto, mentre invece è qualità. Per conseguenza si riferisce alla condizione o stato di essere disgiunte, di due cose che prima erano congiunte.

Le sue divisioni e suddivisioni sono uguali, *mutatis mutandis*, a quelle della congiunzione: i nostri testi si esprimono con le stesse parole e usano gli stessi esempi. Notiamo solo che, quanto alla seconda specie, la disgiunzione prodotta da disgiunzione, vi è dissenso fra i Vaiçeshika e i Naiyâyika, i quali ultimi la negano assolutamente. Supponiamo che un uomo sia appoggiato con una mano a un albero: abbiamo qui un caso di congiunzione prodotta da congiunzione: il corpo di quell'uomo, per mezzo della mano che è in contatto immediato con l'albero, si trova con questo in contatto mediato. Ora, supponiamo che egli stacchi la mano dall'albero: la disgiunzione della mano produce mediatamente quella del corpo. “ Qui la separazione del corpo non è prodotta direttamente dal moto della mano, perchè le due cose (separazione del corpo e moto della mano) hanno due diversi ricettacoli, cioè rispettivamente il corpo e la mano: e d'altra parte nel corpo stesso non avviene un moto che possa produrre la separazione. Questo argomento, che vorrebbe dimostrare la necessità di ammettere la disgiunzione prodotta da disgiunzione, è fondato su l'assioma che il moto di una parte non è il moto del tutto e quindi che il moto della mano non è esso stesso il moto del corpo „ (Athalye, p. 167).

§ 14. Priorità e posteriorità [1].

La priorità e la posteriorità *(paratvâparatve)* sono la causa speciale delle espressioni ‘ vicino e lontano ’ (in senso spaziale) o

(1) T. B. p. 81, l. 17 - p. 82, l. 7; S. P. §§ 31, 92 e 138; T. S. e T. S. D. § 29; T. K. p. 6, l. 7-15; B. P. 121-125 e S. M. p. 65-66; T. A. p. 10, l. 15-21. — Cfr. Pra. Bh. p. 164-167 e sopra, p. 172-176.

'prossimo e remoto' (in senso temporale). Si trovano solo nella terra, nell'acqua, nel fuoco e nell'aria, e nel *manas*, nel quale sono solo spaziali e non temporali, perchè il *manas* è corporeo ma eterno. Le altre cinque sostanze, essendo incorporee ed eterne, non possono avere nessuna di queste due qualità, in nessuna sua forma.

Già parlando dello spazio e del tempo avemmo occasione di valerci dei concetti di priorità e posteriorità, che, per lo spazio, corrispondono alla vicinanza e alla lontananza, per il tempo, alla giovinezza e alla vecchiezza, o a concetti analoghi, basati su le idee del prima e del poi. Evidentemente, priorità e posteriorità non indicano se non relazioni di oggetti fra loro, ovvero di due o più oggetti in rapporto a un terzo, stabilite in base alle relazioni di spazio e di tempo di ciascuno. Difatti, per essere concepite, queste due qualità hanno bisogno del sussidio dell'*apekshâbuddhi* (1), ossia di un'operazione della mente che, come abbiamo veduto, consiste essenzialmente nello stabilire i rapporti che intercedono fra più oggetti.

§ 15. La gravità (2).

La gravità *(gurutva)* è la causa non inerente del primo moto di un oggetto che cade. Prendiamo, ad esempio, un frutto che si stacca dal suo ramo e cade a terra: in questa caduta noi possiamo distinguere due moti: il moto iniziale e il moto susseguente. L'uno e l'altro hanno cause diverse: il primo impulso verso il basso è impresso al frutto dal suo peso, il secondo invece è prodotto dalla velocità, generatasi in esso dal primo moto, che è quindi la causa non-inerente del secondo.

" Essa risiede nella terra e nell'acqua; è impercettibile ai sensi; è transeunte negli oggetti transeunti, eterna negli eterni " (B. P. 153).

---

(1) B. P. 125: *apekshâbuddhinâçena nâças teshâṃ nirûpitaḥ.*

(2) T. B. p. 82 l. 7-9; S. P. §§ 44 e 99; T. S. e T. S. D. § 30; T. K. p. 19, l. 4; B. P. 153-154 e S. M. p. 79. - Cfr. Pra. Bh. p. 263.

§ 16. La fluidità [1].

La fluidità *(dravatva)* è la causa non inerente del primo moto di un oggetto che scorre. Anche qui, come per la gravità, data ad esempio una massa d'acqua che, per una qualsiasi ragione, passi dallo stato di quiete a quello di moto, nel movimento dello scorrere o defluire, si distinguono due moti diversi: l'iniziale, che è dovuto alla fluidità, e il susseguente, che è dovuto alla velocità e ha il primo per sua causa non-inerente.

Essa è di due specie: *a)* naturale *(sâṃsiddhika)*, negli oggetti che sono fluidi allo stato normale della temperatura, come ad es. l'acqua e i liquidi in genere; *b)* artificiale *(naimittika)*, in quegli oggetti che, solidi in condizioni termiche normali, diventano liquidi se sottoposti ad un alto calore, come ad es. il burro fra le sostanze di natura terrea e i metalli fra quelle di natura ignea. Essa poi risiede nell'acqua, nella terra e nel fuoco. Quest'ultima sostanza è aggiunta alle altre due in considerazione della fluidità dei metalli fusi, nei quali la gravità è prodotta dal trovarsi unite con essi delle porzioni di sostanza terrea.

§ 17. La viscidità [2].

La viscidità *(sneha)* è definita solo da tre dei nostri testi. Laugâkshi Bhâskara dice: “ La viscidità è ciò che possiede il concetto generico di viscidità e ha la forma dell'untuosità „; Annambhaṭṭa (T. S.): “ la viscidità è la causa (specifica) dell'agglutinamento *(piṇḍîbhâva)* della calce ecc. „; Çivâditya infine la definisce (S. P. § 101) dicendo che essa “ è ciò che è fornito del concetto generico di viscidità, che è diverso dalla fluidità ed è la causa specifica dell'agglutinamento „. Viçvanâtha non la definisce affatto,

(1) T. B. p. 82, l. 9-11; S. P. §§ 45 e 100; T. S. e T. S. D. § 31; T. K. p. 19, l. 5-8; B. P. 154-156 e S. M. p. 79. — Cfr. Pra. Bh. p. 264-65.

(2) T. B. p. 82, l. 12-13; S. P. §§ 46 e 101; T. S. e T. S. D. § 32; T. K. p. 19, l. 8-10; B. P. 157 e S. M. p. 80. - Cfr. Pra. Bh. p. 266.

e Keçava Miçra la spiega con un sinonimo, 'untuosità'. Risiede solo nell'acqua: la viscidità dell'olio, del latte e altre simili sostanze di natura terrea, è dovuta al trovarsi in esse mescolate delle parti acquee (T. K.). Si potrebbe allora obbiettare (1) come mai l'olio possa rendere più attivo il fuoco, se in esso si trova acqua, dal momento che l'acqua lo spegne. La risposta è semplice, per quanto ingenua: l'olio attiva il fuoco perchè possiede maggiore viscidità dell'acqua; ma non si dice come e perchè tale viscidità dell'olio sia maggiore di quella dell'acqua, a cui appunto è dovuta.

§ 18. Il suono (2).

Il suono *(çabda)* è la qualità percepibile solo per mezzo dell'organo dell'udito, e risiede nell'etere. Può dividersi in due specie, articolato e inarticolato: il primo è prodotto dagli organi vocali e si manifesta come lingua, ad es. il sanscrito; il secondo è il rumore, o, più genericamente, ogni altra specie di suono che non corrisponda a un concetto e non sia formulato in parole, ad es. il rullo di un tamburo.

Un'altra classificazione, fondata sul modo come il suono si produce, lo suddivide in tre specie: *a)* prodotto da congiunzione, come il suono di un tamburo, cagionato dal contatto fra le stecche e il tamburo; *b)* prodotto da disgiunzione, come il suono che si origina dallo spezzare una canna di bambù; *c)* prodotto da suono, ossia tutti i suoni susseguenti, che sono prodotti dal primo. Riportiamo, traducendolo letteralmente, il passo relativo di Keçava Miçra (T. B. p. 83, l. 1 - p. 84, l. 5), a cui faremo seguire le necessarie illustrazioni. Dopo enunciata la definizione del suono, in cui si contiene l'attributo di essere percepibile con l'udito, il nostro autore continua: " Ma ci si può obbiettare: 'come mai è possibile che il

(1) Vedi in questo punto S. M. *l. c.*, donde è desunta la nostra esposizione.

(2) T. B. p. 82, l. 13-p. 85, l. 7; S. P. §§ 49 e 105; T. S. e T. S. D. § 33; T. K. p. 19, l. 11-12; B. P. 164-167 e S. M. p. 83; T. A. p. 13, l. 18-23. — Cfr. Pra. Bh. p. 287-288.

suono si percepisca con l' udito, poichè esso si genera nella regione [in cui si trova l'oggetto da cui si origina, ad es.] un tamburo ecc., mentre l'udito si trova nell' uomo? ' È vero: [ma noi rispondiamo:] il suono generatosi nel luogo ove si trovano il tamburo ecc., dà origine a un altro suono vicino, a mo' delle onde del mare o dei filamenti del *kadamba*, e questo a un altro, e così via, finchè l' ultimo suono, generatosi nella regione dell' udito, è percepito con l' udito: [l'ultimo], non il primo nè l' intermedio. Così pure, quando si spezza una canna di bambù, il suono generatosi nella regione in cui avviene la divisione fra le due parti [della canna], dando luogo via via a una serie di suoni successivi, produce nella regione dell' udito il suono finale; e questo suono finale [è quello che] viene percepito con l' udito, e non il primo nè l' intermedio. Perciò, quando noi pensiamo ' io ho sentito il suono del tamburo ', commettiamo errore [1]. Nel prodursi del suono del tamburo ecc., la congiunzione del tamburo e dell' etere è la causa non-inerente, la congiunzione del tamburo e della stecca è la causa strumentale, l' etere è la causa inerente. Nel prodursi dello scricchiolio dovuto al rompersi di una canna di bambù, il separarsi dell' etere e delle parti della canna è la causa non-inerente, la separazione delle due parti della canna è la causa strumentale. Così il primo suono può essere prodotto da congiunzione o da disgiunzione; il suono ultimo e gli intermedi invece hanno il suono per loro causa non-inerente e il vento favorevole per causa strumentale. [Negli aforismi della scuola vaiçeshika] si dice così: " il suono può essere prodotto *a)* da congiunzione, *b)* da disgiunzione, *c)* dal suono " [2]. L' etere solo è la causa inerente di tutti i suoni, del primo, degli intermedi e dell' ultimo. Come il moto e la conoscenza, esso ha la durata di tre momenti. Tra questi vari suoni, il primo e l' intermedio si distruggono per opera dei [suoni da essi] prodotti; ma l' ultimo invece e il penultimo si distruggono scambievolmente per opera del

---

(1) Perchè dovremmo dire invece: ho sentito il suono che è prodotto dal suono prodotto dal suono..... prodotto dal suono del tamburo.

(2) V. D. II, 2, 31.

penultimo e dell'ultimo, come Sunda e Upasunda (1). Ma questa [seconda parte della teoria] non è giusta. Difatti il suono penultimo, siccome dura tre momenti, si accompagna al suono ultimo nel secondo momento della durata di esso, ma nel terzo momento ha già finito di esistere e quindi non può produrne la distruzione. Perciò, la distruzione dell'ultimo suono è prodotta dal penultimo „.

Per meglio far comprendere questo passo di Keçava Miçra, occorre spiegare anzitutto la teoria della momentaneità di ogni cosa. Tutti gli oggetti esistenti e le loro proprietà sono mutevoli e transeunti. I Buddisti sostengono che ogni cosa si produce e riproduce ad ogni momento e che è, per così dire, formata di una serie di momenti gli uni successivi agli altri: ossia, che la sua esistenza nel tempo è momentanea. Ciò che si dice degli oggetti, si può dire delle loro proprietà. La teoria del Nyâya è che ogni qualità passa per tre momenti: 1°) il momento della produzione *(utpattikshaṇa)*, 2°) il momento dell'esistenza *(sthitikshaṇa)*, durante il quale si produce una nuova qualità che deve sostituire la prima, 3°) il momento della distruzione *(nâçakshaṇa)*, nel quale la prima qualità si distrugge e prende il suo posto la seconda, che si trova così nel secondo momento. In tal modo la prima qualità è distrutta solo nel terzo stadio della sua esistenza, e nel secondo dopo la sua produzione. Altri invece negano il secondo stadio o momento, e sostengono che ogni cosa perisce subito dopo essere nata (2). Ciò valga a spiegare la frase del nostro testo, che il suono ha la durata di tre momenti (3). Quanto poi alla teoria fisica del suono, esposta nel passo ora tradotto, essa può riassumersi come segue (4).

(1) Sono due demoni, i quali avevano ottenuto dal creatore il dono di non morire finchè non si fossero uccisi l'un l'altro. Forti di questo privilegio, essi divennero così prepotenti, che Indra mandò loro una bellissima ninfa, per il possesso della quale essi attaccarono contesa e vennero a una lotta in cui l'uno uccise l'altro.

(2) Cfr. Dvivedi, T. K. nota 61 (p. 67).

(3) La teoria ora esposta rappresenta un accomodamento della teoria buddistica, da cui secondo ogni probabilità essa è derivata.

(4) Seguiamo nella nostra esposizione Athalye p. 171-172, ma con alcune aggiunte e varianti.

Due soli sensi apprendono i propri oggetti a distanza, la vista e l'udito. Ora, si tenga presente che la percezione non può aver luogo se non vi è contatto fra l'organo sensorio e il suo oggetto [1]. Quanto alla vista, si suppone che l'organo visivo si porti sull'oggetto per riportarne l'impressione allo spirito. Ma l'organo dell'udito, essendo della natura dell'etere onnivadente, non può muoversi: esso difatti è definito come " la porzione di etere delimitata dalla cavità dell'orecchio ". Perciò l'organo dell'udito non può oltrepassare la cavità auricolare da cui è delimitato, a rischio di cessare di essere organo dell'udito per diventare etere comune. Cosicchè, non potendo l'organo dell'udito portarsi su l'oggetto, deve questo giungere a quello. Ma il suono prodottosi in quella parte dell'etere che è in contatto immediato con il tamburo, è distante dall'orecchio e non può giungervi di per sè, perchè, essendo qualità, è inseparabilmente connesso con una parte definita dell'etere. Inoltre il suono è non-eterno e dura solo tre istanti. Perciò si suppone che il primo suono ne produca un secondo nella parte di etere vicina a sè, e il secondo un terzo, e così via fino a un ultimo suono, che, producendosi in quella parte di etere che è circoscritta dall'orecchio, è percepito dall'organo dell'udito. La teoria è generalmente ammessa in questa forma; ma una divergenza si ha nelle opinioni intorno al modo con cui i suoni si propagano. Gli uni credono che si trasmettano in linea retta, generandosi l'uno dall'altro come le onde del mare; gli altri, che si diffondano tutto all'intorno in ogni direzione come i filamenti del *kadamba* [2].

---

[1] Cfr. *infra,* cap. XI.

[2] Anche qui, come in tanti altri casi, i Vaiçeshika si sono accostati alla verità per pura forza di intuizione. L'esattezza scientifica sarebbe stata da loro raggiunta, se avessero combinate in una sola le due teorie, dicendo che i suoni si diffondono in tutte le direzioni, ma in linea retta in ciascuna di esse, generandosi l'uno dall'altro come le onde del mare. Il nome sistematico del *kadamba* è *Nauclea Cadamba* (P. W.).

§ 19. La conoscenza.

La conoscenza *(buddhi)* è definita da Keçava Miçra (T. B. p. 85, l. 7) come " ciò che fa comprendere gli oggetti „. Essa è qualità propria dell'anima. Per ragioni inerenti all'indole stessa della nostra trattazione, noi ne discorriamo partitamente altrove (cap. X).

§ 20. Piacere e dolore.

Il piacere *(sukha)* [1] è gioia; è sentito da tutti come gradevole ed è prodotto dal merito *(dharma)*; il dolore *(duḥkha)* [2] è oppressione, è sentito da tutti come sgradevole, ed è prodotto dal demerito. Essi non sono termini contraddittori, ma possono anche coesistere nello stesso soggetto in rapporto a oggetti diversi. Le definizioni poi non sono nè esatte nè fondate su la realtà, perchè ciò che per uno è causa di piacere, può essere causa di dolore per un altro e viceversa. Perciò Annambhaṭṭa osserva giustamente che le sue parole ' ciò che da tutti è sentito come gradevole ', vanno intese come una circonlocuzione del termine da definirsi, piuttosto che come una vera definizione, mentre invece il vero criterio di definizione sta nella coscienza individuale che può esprimersi con le parole ' io sono felice ' ecc. [3]. Ma anche così la vera natura del piacere non risulta chiara: perciò Govardhana [4] lo definisce dicendo che è " ciò che è oggetto di piacere in sè e per sè, e non per soddisfare al desiderio che si possa avere di qualche altra cosa „, ossia, come commenta l'Athalye (p. 366), esso è il fine ultimo di tutte le nostre azioni, e non un mezzo esso stesso per qualche altro fine. Lo stesso dicasi, *mutatis mutandis*, del dolore, il quale, secondo

---

(1) T. B. p. 85, l. 7–8; S. P. §§ 39–40 e 94; T. S. e T. S. D. § 66; T. K. p. 18, l. 20; B. P. 145 e S. M. p. 74. — Cfr. Pra. Bh. p. 259.

(2) T. B. p. 85, l. 8–9 e p. 91, l. 1-6; S. P. § 95; T. S. e T. S. D. § 67; T. K. p. 18, l. 20; B. P. 145 e S. M. p. 74. — Cfr. Pra. Bh. p. 260.

(3) *' Sukhy aham ' ityâdyanuvyavasâyagamyaṃ sukhatvâdikam eva lakshaṇam.* T. S. D. § 66 (p. 58).

(4) N. Bodh. *ad* T. S. D. § 66 (p. 57, l. 3–4).

Çivâditya (S. P. § 64) e Keçava Miçra (T. B. p. 91, l. 2 e sgg.), comprende ventuna suddivisioni: il corpo, i sei organi sensori, i sei oggetti dei sensi e le sei nozioni corrispondenti, il piacere e il dolore stesso. Fra queste, " le due ultime sono le principali, e le altre secondarie. Anche il piacere, essendo sempre accompagnato col dolore, è dolore.... Questa identificazione figurata [fra piacere e dolore] è come quella che si ha quando, essendo mescolato del veleno nel miele, anche il miele ci sembra veleno ". (T. B., p. 91, l. 2–6). È inutile notare la tinta pessimistica di queste osservazioni, che risalgono alla concezione primitiva del Nyâya e derivano direttamente da Vâtsyâyana (cfr. sopra, p. 120–122).

§ 21. **Desiderio** (1).

Il desiderio *(icchâ)* è ciò che è fornito del concetto generico di 'desiderio.' Così definiscono il termine Laugâkshi Bhâskara e Çivâditya, il quale aggiunge che esso consiste nel ' tendere a qualche cosa ' *(arthitva)*, mentre Annambhaṭṭa e Keçava Miçra si limitano a spiegarlo con un sinonimo: concupiscenza *(kâma)* il primo, e passione *(râga)* il secondo. Jagadîça è più preciso: " il desiderio si produce dalla nozione che si può ottenere una cosa che si desidera ": ciò apparirà chiaro da quanto diremo in seguito. La definizione migliore è quella di Praçastapâda: " il desiderio consiste nel ricercare una cosa che non ancora si è raggiunta, per l'utile proprio o altrui ".

Laugâkshi Bhâskara divide il desiderio in due specie, Viçvanâtha (2) invece in tre, di cui le prime due coincidono con quelle di Laugâkshi Bhâskara. Riportiamo, quasi tradotto alla lettera, il passo di Viçvanâtha.

1. Il desiderio può avere per proprio oggetto il fine supremo. Per fine supremo *(phala)* si intende il piacere e l'assenza del do-

---

(1) T. B. p. 85, l. 9; S. P. §§ 41 e 96; T. S. § 68; T. K. p. 18, l. 20-23; B. P. 146–148 e S. M. p. 74; T. A. p. 15, l. 8-9. — Cfr. Pra. Bh. p. 261.

(2) S. M. p. 74; cfr. Röer, *Division of the categ. of the Nyâya philos.*, p. 76.

lore. La causa di tale desiderio è la conoscenza di questo fine, ed è per conseguenza esso di per sè l'oggetto a cui tende l'uomo, perchè, per definizione, ciò che, conosciuto, è desiderato per sua propria natura, diviene oggetto degli sforzi dell'uomo.

2. Il desiderio può avere per oggetto il mezzo per ottenere qualche altra cosa. La sua causa è la nozione di ciò che può far conseguire l'oggetto desiderato.

Notiamo, a illustrazione di queste due prime suddivisioni, che il fine ultimo è un oggetto che si desidera indipendentemente da ogni altro desiderio, o, in altre parole, che esso è il desiderio dei desideri, la meta a cui tutti i desideri convergono: tali possono essere il piacere o la felicità, o la liberazione dal dolore. È invece secondario ogni oggetto di desiderio che dipende da un altro desiderio: ad. es. il desiderare ciò che può rendere felici, non in sè, ma in quanto è mezzo a raggiungere la felicità.

3. Il desiderio può avere per fine un'azione. In tal caso, esso ha per oggetto un effetto che può ottenersi con un atto, ed è determinato dalla nozione di ciò che può compiersi con quell'atto. La sua causa non è solo il sapere che un dato oggetto può raggiungersi con un atto determinato, ma anche la nozione che è possibile ottenere quell'oggetto. Perciò non si può desiderare di compiere qualche atto per ottenere la pioggia, perchè si sa che nessuna azione umana ha tale efficacia.

§ 22. L'avversione. (1)

Laugâkshi Bhâskara definisce l'avversione *(dvesha)* " ciò che è fornito del concetto generico di ' avversione ' "; Viçvanâtha non la definisce, e Annambhaṭṭa e Keçava Miçra la spiegano con un sinonimo: ira *(krodha)*. La definizione di Çivâditya sembra la fusione di quelle di Laugâkshi Bhâskara e di Praçastapâda, secondo il quale l'avversione consiste in un'infiammazione o irritazione *(prajvalana)*.

(1) T. B. p. 85, l. 9; S. P. §§ 42 e 97; T. S. § 69; T. K. p. 18, l. 23-25; B. P. 149; T. A. p. 13, l. 9. — Cfr. Pra. Bh. p. 262.

Meglio Jagadîça: " l'avversione si genera dalla nozione di ottenere una cosa che non si desidera „. Il termine originale ha un significato generico, e può comprendere varie emozioni, quali l'ira, la minaccia, ecc., enumerate da Praçastapâda (Pra. Bh. p. 262).

Essa è di due specie, a seconda che ha per oggetto il dolore in sè ovvero ciò che può produrre dolore. La prima trae origine dalla conoscenza del dolore in sè, la seconda, dalla nozione che una data cosa può cagionare dolore (T. K.).

Il parallelismo fra quanto si dice dell'avversione e quello che si è detto del desiderio è evidente: le osservazioni fatte al paragrafo precedente possono quindi ripetersi qui, con le debite varianti.

§ 23 L'energia o volizione. (1)

L'energia *(prayatna)* è ciò che è fornito del concetto generico di ' energia ' e consiste nello sforzo *(utsâha)*. Così Laugâkshi Bhâskara e Çivâditya, che tuttavia dà la seconda parte della definizione in una forma alquanto diversa, dicendo che " la volizione... è la causa speciale dell'uso comune del vocabolo ' sforzo ' „. Degli altri nostri autori, Annambhaṭṭa, Jagadîça e Keçava Miçra la spiegano con dei sinonimi: i primi due con ' azione ' *(kṛti)*, il terzo con ' sforzo ' *(utsâha)*, riconnettendosi così a Praçastapâda, che non definisce altrimenti la volizione.

Essa è di tre specie, secondo Laugâkshi Bhâskara e Viçvanâtha:

1) energia attiva o azione *(pravṛtti)*: è quell'energia che è prodotta dal desiderio di agire (cfr. § 21, 3);

2) azione negativa o inazione *(nivṛtti)*: è quell'energia che è causata dalla nozione che una data cosa può produrre avversione e dolore;

3) forza vitale *(jîvanayoni)*: è quell'energia che è causa della inspirazione e dell'espirazione: è ultrasensibile. Questa triplice par-

---

(1) T. B. p. 85, l. 10; S. P. §§ 43 e 98; T. S. § 70; T. K. p. 18, l. 25 - p. 19, l. 2; B. P. 149-152 e S. M. p. 75-78; T. A. p. 13, l. 9-12. — Cfr. Pra. Bh. p. 263.

tizione è in ultima analisi derivata da Praçastapâda, il quale tuttavia divide la volizione in due sole varietà: l'una è la forza vitale, l'altra è quella che si genera dal desiderio o dall'avversione e che consiste nel cercar di ottenere ciò che è utile e nell'evitare ciò che è dannoso: quest'ultima varietà si poteva naturalmente scindere in due, e così è nata la triplice partizione dei due autori sincretisti.

Notiamo infine che il *prayatna* o energia non è un atto effettivo, ma piuttosto la disposizione dello spirito che tende a compiere un atto determinato.

§ 24. Merito e demerito.

Il merito *(dharma)* e il demerito *(adharma)* [1] sono prodotti da azioni rispettivamente prescritte o vietate dalla Sacra Scrittura [2]. Così Annambhaṭṭa, Laugâkshi Bhâskara e Jagadîça, e, indirettamente, anche Viçvanâtha, il quale dice che " il merito è il mezzo per ottenere la beatitudine celeste ecc., e consiste nel praticare le abluzioni nel Gange ecc. e nel compiere i sacrifici; il demerito è la causa dell'inferno ecc. ed è il prodotto di azioni biasimevoli „. Keçava Miçra dice invece: " il merito e il demerito sono le cause specifiche del piacere e del dolore „, concordando così con Çivâditya, che tuttavia compie la definizione aggiungendovi la caratteristica della generalità [3]. Keçava Miçra poi soggiunge: " Essi, sebbene non percepibili direttamente, sono tuttavia inferibili. Il corpo ecc. di Devadatta sono prodotti da qualità specifiche di Devadatta, perchè, es-

---

[1] T. B. p. 85, l. 10-15; S. P. §§ 48 e 103-104; T. S. § 71-72; T. K. p. 19, l. 23-24; B. P. 161-164; T. A. p. 13, l. 12-13. — Cfr. Pra. Bh. p. 272-73; p. 280-282.

[2] Cfr. Pra. Bh. p. 11 (ediz. Benares S. S.) *tac ceçvaranodanâbhivyaktâd dharmâd eva,* e Kiraṇ., *ad locum.*

[3] Praçastapâda li definisce semplicemente come " qualità dell'anima „: *dharmaḥ purushaguṇaḥ* (p. 272); *adharmo 'py âtmaguṇaḥ* (p. 280); e trattando di essi svolge una teoria in parte di etica sociale e in parte escatologica, che ha influito evidentemente sui nostri autori, e che risale al sesto libro del V. D.

sendo effetti, sono la causa per cui Devadatta fruisce [della vita], come un [qualunque altro] oggetto prodotto dall'energia di Devadatta. Ora, quella qualità specifica dell'anima che produce il corpo ecc., è appunto il merito e il demerito, perchè l'energia ecc. non possono produrre il corpo ecc. „.

Queste due qualità insieme formano l'*adṛshṭa* o fato, tanto che da alcuni sono considerate come formanti una sola qualità, e non due qualità distinte, adducendo che il demerito è solo la mancanza del merito *(dharmâbhâva)*. Ma in realtà il demerito non è solo l'assenza di azioni meritorie, ma ha un'esistenza effettiva, consistendo in azioni biasimevoli e dannose alla salute dello spirito. Difatti la lingua ci fornisce due sinonimi che confermano questa nostra illustrazione dei termini: purità *(puṇya)* e peccato *(pâpa)*.

§ 25. **Facoltà** [1].

La facoltà *(saṃskâra)* è definita da Laugâkshi Bhâskara e Annambhaṭṭa (T. S. D.) dicendo che essa è ciò che è fornito della caratteristica generica di ' essere facoltà ' „; Keçava Miçra la definisce come " la causa specifica dell'uso della parola ' facoltà ' „. Çivâditya è più diffuso ma più inesatto: " per facoltà si intende ciò che è fornito del concetto generico di ' essere facoltà ', ed è la qualità che produce nel suo sottostrato la stessa condizione in cui questo si trovava quando essa si produceva „. Ma tutte queste definizioni non reggono, tranne forse la prima, che nella sua generalità può accettarsi senza far violenza al concetto da definirsi: quella di Çivâditya ad ogni modo non è ammissibile, perchè si riferisce propriamente solo a una suddivisione di questa qualità. Praçastapâda non la definisce affatto, come pure gli altri nostri autori sincretisti. Il fatto è, che il termine è indefinibile, e che sotto di esso si trovano raccolte idee che paiono inconciliabili. Tutte le altre qualità sono o generiche o specifiche: il *saṃskâra* è l'unica che

---

[1] T. B. p. 85, l. 15 – p. 86, l. 7; S. P. §§ 47 e 102; T. S. e T. S. D. § 75; T. K. p. 19, l. 24 – p. 20, l. 3; B. P. 158–161 e S. M. p. 80–81; T. A. p. 13, l. 13–16. — Cfr. Pra. Bh. p. 266–267.

sia generica e specifica, perchè delle sue tre suddivisioni, due, la velocità e l'elasticità, sono generiche, e una, l'impressione mentale, è specifica dell'anima. Non parrà quindi strano che esegeti e traduttori si siano trovati discordi nell'interpretarlo: lo Hultzsch lo rende ora con 'Kraft' ora con 'Disposition'; (1) il Röer e l'Athalye con 'faculty'. Noi abbiamo adottato quest'ultimo termine, perchè fornitoci da autorità più attendibili. La parola, alla lettera, significa 'impressione', e in tale significato la troviamo in altri luoghi dei nostri testi.

Comprende tre suddivisioni:

1) Velocità *(vega)*: risiede solo nelle cinque sostanze corporee terra, acqua, fuoco, aria e *manas*. È prodotta dal moto (2).

2) Elasticità *(sthitisthâpaka)* è "la facoltà specifica di ciò che è tangibile, e consiste nel far riprendere il proprio stato al suo sottostrato — un arco etc. — che si trovi in uno stato diverso „. (T. B.). Anch'essa è prodotta dal moto, e, come la precedente, finisce per effetto del moto da essa stessa prodotto.

3) Impressione mentale *(bhâvanâ)*: è prodotta dalla rappresentazione ed è causa del ricordo. Questa terza suddivisione è la sola che meriti davvero il nome di *saṃskâra* o impressione, e questo termine sovente non ha altro significato. Le due prime varietà male possono stare unite con essa in un'unica categoria: ciò forse spiega come alcuni tentassero di scinderne la velocità *(vega)* facendone una qualità a sè (3). Ma forse era più logico fare di ciascuna varietà una qualità indipendente, invece di considerarle tutte e tre come suddivisioni di una stessa qualità.

§ 26. Ossservazioni generali su le ultime otto qualità (da 'piacere' a 'facoltà').

Considerando, anche superficialmente e in base al solo enunciato dei nostri testi, le otto ultime qualità, si vede chiaro che esse

(1) AGWG., Neue Folge, IX, 5, p. 47; ZDMG. LXI, p. 794.
(2) Nyâya Kand. p. 267.
(3) Cfr. Sh. D. S. ṭ., capitolo sul Vaiçeshikamata; *Contributi* p. 105.

si trovano disposte secondo un criterio logico fondato su di un rapporto di causa ed effetto. Noi lo esporremo quasi con le parole dell'Athalye (p. 367), perchè la cosa è tanto chiara ed evidente, che, una volta afferratala, è difficile esprimerla in due modi diversi. Piacere e dolore sono gli oggetti supremi del desiderio e dell'avversione. Le nozioni di piacere e di dolore producono rispettivamente desiderio e avversione; dal desiderio e dall'avversione si genera uno sforzo rivolto a ottenere o a respingere i mezzi per raggiungere il piacere e il dolore; gli sforzi, o volizioni, buoni o cattivi, producono merito o demerito; e questi da ultimo producono nello spirito delle impressioni, che, maturandosi, divengono causa di susseguenti rinascite [1].

§ 27. Classificazione delle qualità.

Le ventiquattro qualità possono variamente raggrupparsi e classificarsi, a seconda dei rapporti che intercedono fra esse e le sostanze.

I. Un primo criterio è dato dalle sostanze in cui possono trovarsi, e quindi una prima ripartizione è la seguente, fornitaci da Viçvanâtha [2]. Le qualità dell'aria sono: tangibilità, numero, dimensione, individualità, congiunzione, disgiunzione, priorità, posteriorità e velocità [3]. — Le prime otto più il colore, la fluidità e la velocità, appartengono al fuoco. — L'acqua possiede quattordici qualità, cioè le prime otto dell'aria più la velocità, la gravità, la fluidità, il colore, il sapore e la viscidità. — La terra ha queste stesse qualità, sostituendo però l'odore alla viscidità. — L'anima umana è fornita di quattordici qualità: conoscenza, piacere, dolore, avversione, volizione, numero, dimensione, individualità, congiunzione, disgiunzione, facoltà, merito e demerito. — Le qualità del tempo e dello spazio sono: numero, dimensione, individualità, congiunzione e

(1) Cfr. a questo proposito la grande parte che hanno i *saṃskâra* nella filosofia buddistica.

(2) B. P. 30-34; cfr. S. P. § 183.

(3) Correggi, togliendo *and faculty*, la traduzione del Röer (p. 13).

disgiunzione. — L'etere possiede queste stesse qualità più il suono. — Dio è fornito di numero, dimensione, individualità, congiunzione, disgiunzione, conoscenza, desiderio e volizione. — Le prime cinque di queste qualità, più la priorità, la posteriorità e la velocità, appartengono al *manas*.

II. Le qualità possono suddividersi in tre gruppi, a seconda che appartengono a sostanze o corporee o incorporee o indifferentemente alle une e alle altre. Appartengono alle sostanze corporee: il colore, il sapore, la tangibilità, l'odore, la priorità, la posteriorità, la fluidità, la viscidità e la velocità; — alle sostanze incorporee, il merito, il demerito, l'impressione mentale, il suono, la conoscenza, il piacere, il dolore, il desiderio, l'avversione e la volizione; — alle sostanze corporee e alle incorporee, il numero, la dimensione, l'individualità, la congiunzione e la disgiunzione (1).

III. Vi sono alcune qualità che per loro natura si riferiscono a due o più termini, come ad es. la congiunzione, che per necessità richiede due oggetti per sussistere. Perciò le qualità si sono classificate secondo che hanno un sottostrato multiplo ovvero hanno per sottostrato un unico oggetto. Le prime sono: congiunzione, disgiunzione, numero a cominciare dal due, individualità in quanto risulta da una reciproca esclusione fra due o più cose; le seconde sono tutte le altre, più il numero uno e l'individualità considerata in un unico soggetto (2).

IV. Le qualità possono essere specifiche, se appartengono a una sola sostanza; generiche, se appartengono a più. Le qualità specifiche sono: conoscenza, piacere, dolore, desiderio, avversione, volizione, tangibilità, viscidità, fluidità naturale, merito e demerito, impressione mentale e suono. Le qualità generiche sono: numero, dimensione, individualità, congiunzione, priorità, posteriorità, fluidità artificiale, gravità e velocità (3).

V. Le qualità possono essere o sensibili o soprasensibili; le prime alla lor volta possono percepirsi con uno o più sensi esterni,

(1) B. P. 86–88; cfr. Pra. Bh. p. 95.
(2) B. P. 89–90; cfr. Pra. Bh. p. 95.
(3) B. P. 90–92; cfr. Pra. Bh. p. 95–96.

ovvero con il *manas*. Avremo quindi: 1) qualità percepibili con un solo senso esterno: colore, sapore, odore e tangibilità; 2) qualità percepibili con due sensi esterni (vista e tatto): numero, dimensione, individualità, congiunzione, disgiunzione, priorità, posteriorità, fluidità e viscidità; 3) qualità percepibili con il senso interno: conoscenza, piacere, dolore, desiderio, avversione e volizione; 4) qualità soprasensibili; gravità, merito e demerito e impressione mentale (1).

I criteri di classificazione si possono accrescere ancora; così Viçvanâtha, ma, assai più, Praçastapâda, aggiungono nuove suddivisioni, che noi qui tralasciamo, rimandando ai passi relativi di questi due autori (2).

(1) B. P. 92-93 e Pra. Bh. p. 96-98.
(2) B. P. 93-99 e Pra. Bh. p. 98-103.

Capitolo IV.

La Categoria di moto. (1)

§ 1. Definizione.

Laugâkshi Bhâskara e Annambhaṭṭa definiscono il moto *(karma)* come " ciò che è fornito della generalità di ' essere moto ' "; ma aggiungono ciascuno un'altra definizione. Il primo dice che il moto " è ciò che consiste in movimento *(calana)* " (2), definizione che non è, come potrebbe sembrare dalle parole italiane, una quasi tautologia, ma una elucidazione del termine da definirsi, *karma*, per mezzo di un sinonimo, *calana*. Annambhaṭṭa afferma (T. S. D. § 5) che " il moto è la causa non-inerente della congiunzione, da cui tuttavia è diverso ". Data ad es. la congiunzione della mano con un libro, il moto della mano è la causa non-inerente di tale congiunzione. D' altra parte, nell' esempio ora addotto, la congiunzione fra la mano e il libro è causa della congiunzione mediata fra il corpo e il libro: perciò, con la restrizione contenuta nella seconda parte della definizione, si vuole escludere la congiunzione prodotta da congiunzione. Per meglio intendere quanto ora si è esposto, si rilegga il § 12 del cap. III. Çivâditya (S. P. § 69) dice che il moto è " ciò che è fornito della generalità di ' essere moto ', ed è la causa non inerente [del primo momento] della congiunzione e della disgiun-

(1) T. B. p. 86, l. 9-13; S. P. §§ 6, 51, 69 e 106-110; T. S. e T. S. D. §§ 5 e 76; T. K. p. 1, l. 13-14 e p. 20, l. 4-8; B. P. 6-7; T. A. p. 14, l. 1-8. — Cfr. Pra. Bh. p. 290 e sgg. e p. 11.

(2) T. K. p. 1, l. 14, *calanâtmakaṃ* (invece di *calâtmakaṃ*, errore di stampa).

zione „. Keçava Miçra lo definisce indirettamente dicendo: “ Esso (cioè il moto) è la causa, per mezzo della separazione, della congiunzione [di un oggetto] con un altro punto dello spazio, dopo che abbia avuto luogo la scomparsa della sua congiunzione con un punto anteriore dello spazio „. In altri termini, qui il moto è considerato come uno spostamento nello spazio, che, secondo la minuta analisi del nostro sistema, ha luogo in cinque momenti: 1) l'oggetto si trova in contatto con un punto determinato dello spazio; 2) per effetto del moto, esso si separa da questo punto e quindi 3) si distrugge la congiunzione fra esso e quel punto dello spazio, per dar luogo a 4) una nuova congiunzione con un nuovo punto dello spazio, per la quale 5) cessa il moto (1). Le definizioni di Annambhaṭṭa (T. S. D. § 5) e Çivâditya e l'elucidazione di Keçava Miçra, concordano del resto con quanto dice Kaṇâda (V. D. I, 1,17): “ il moto risiede solo in una sostanza, è sfornito di qualità, ed è la causa diretta e immediata della congiunzione e della disgiunzione „ (2).

Il moto, in tutte le sue varietà, inerisce solo in sostanze corporee, ed è sempre transeunte. Cessa per effetto di una successiva congiunzione o per il distruggersi del suo sottostrato (T. K. p. 20, l. 6-7). Il secondo caso è chiaro: il primo si intenderà facilmente riflettendo a ciò che sopra abbiamo esposto: un oggetto si muove in quanto, da un punto dello spazio, si trasporta ad un altro: allorchè esso si ferma, ossia, per usare la terminologia del nostro sistema, quando esso si trova congiunto con il nuovo punto dello spazio, il moto cessa naturalmente.

§ 2. **Suddivisioni.**

Tutti i nostri testi sincretistici, seguendo in ciò fedelmente Kaṇâda (V. D. I, 1,7), suddividono il moto in cinque varietà:

---

(1) Cfr. la citazione tratta dalla versione bengalica della S. M. in Röer, *Division of the cat. of the Nyâya philos.* p. 4, n. 3.

(2) La definizione di Praçastapâda (Pra. Bh. p. 290) è molto più diffusa — una delle più lunghe in tutta l'opera — e sembra uno svolgimento e un'illustrazione di quella di Kaṇâda.

1) innalzamento *(utkshepaṇa)* è quel moto che è causa della congiunzione con un più alto punto dello spazio;

2) abbassamento *(apakshepaṇa* [S. P., T. K., T. B., B. P.] o *avakshepaṇa* [T. S. e T. A.]) è il moto che produce la congiunzione con un punto più basso dello spazio;

3) contrazione *(âkuñcana)* è la causa della congiunzione con un punto più vicino: Çivâditya (S. P. § 108) aggiunge che produce l'obliquità;

4) espansione *(prasâraṇa)* è il moto che produce la congiunzione con un punto più lontano: Çivâditya (S. P. § 109) aggiunge che produce il movimento in linea retta;

5) l'andare *(gamana)* comprende tutte le altre varietà di moto. Çivâditya (§ 110) dice che esso è la causa della congiunzione [di un corpo] con un punto indeterminato dello spazio, riconnettendosi così a Praçastapâda (Pra. Bh. p. 292). Guṇaratna, riproducendo più fedelmente e più compiutamente quest' ultimo autore, osserva: “ Dicesi ‘ andare ’ quel moto che è causa del congiungersi o del separarsi [di un corpo] da punti indeterminati dello spazio „. E continua: “ in forza dell' espressione ‘indeterminati’ si deve intendere che nell' ‘ andare ’ sono compresi anche la rotazione, la caduta, lo sgocciolare ecc. „ (1).

Quali siano le ragioni logiche di questa suddivisione, non appare del tutto chiaro. Fino a un certo segno, possiamo accettare la spiegazione suggerita dall' Athalye (p. 89). La base prima della suddivisione può essere stata l' osservazione che il moto è anzitutto di due specie, verticale e orizzontale, ciascuno dei quali si suddivide in due varietà: il primo dal basso verso l' alto e dall' alto verso il basso; il secondo, di avvicinamento e di allontanamento. Si hanno così le prime quattro varietà: nella quinta, si comprendono tutti gli altri moti che sono, o intermedi fra i due fondamentali (ad es. il moto obliquo), oppure comunque risultanti da varie combinazioni di essi o delle loro varietà.

(1) Sh. D. S. ṭ, capitolo sul Vaiçeshikamata: cfr. *Contributi* p. 107.

Capitolo V.

La Categoria di generalità. [1]

§ 1. Definizione.

Çivâditya (S. P. § 70), Keçava Miçra, Annambhaṭṭa (T. S. § 77) Laugâkshi Bhâskara (T. K. p. 1, l. 14), definiscono la generalità *(sâmânya)* come " ciò che è eterno, uno, e risiede in più ". Quest' ultimo attributo va inteso, secondo la dichiarazione dei commenti [2], nel senso di " inerente in più ". La definizione poi, pure secondo i commenti [3], è così spiegata e illustrata nei suoi vari attributi. La congiunzione e il numero (eccetto l' unità) ineriscono in più individui ma non sono eterni: quindi l' attributo di ' eterno ' esclude che la definizione possa riferirsi ad essi. La generalità inerisce *in più* individui, a differenza, ad es., del colore di un atomo, che anch' esso è eterno perchè risiede in una sostanza eterna, l' atomo, e a differenza dell' infinita grandezza del cielo, che pure inerisce in qualche cosa, il cielo, che però è uno, e non molteplice. Inoltre la negazione assoluta o assoluta non-esistenza è anch' essa eterna, ma non *inerisce* nelle cose. Infine, la generalità è detta ' una ' per distinguerla, ad es., dalla dimensione di un atomo, che è eterna e risiede in più individui, ma non è una.

---

(1) T. B. p. 86, l. 13 - p. 87, l. 7; S. P. §§ 7, 70 e 111; T. S. e S. S. D. §§ 6 e 77; T. K. p. 1, l. 10 e 14, p. 20, l. 9–15; B. P. 8–10 e S. M. p. 5; T. A. p. 14, l. 9–15. — Cfr. Pra. Bh. p. 311–312.

(2) T. S. D. § 77 *anugatatvaṃ samavetatvam;* cfr. Govardhana *ad* T. B. p. 86.

(3) T. S. D. e Govardhana, *l. c.*; cfr. S. M. p. 5.

Jagadîça e Viçvanâtha (S. M. *ad* B. P. 8) danno una definizione lievemente diversa: " generalità è ciò che, essendo eterno, inerisce in più individui „. La differenza fra questa definizione e la precedente sta nell'esclusione dell'attributo ' uno ', che già Govardhana *(l. c.)*, riteneva non necessario alla definizione di ' generalità '. Comunque, l'una e l'altra ci dimostrano che la generalità era concepita dai nostri autori come qualche cosa di esteriore e realmente esistente negli oggetti che ne sono forniti. Ma non pare che Kaṇâda così la pensasse: egli dice: " Generalità e particolarità dipendono dall'intellezione „ (1). Prendendo questo enunciato nella parte che riguarda la generalità, esso significa che questa dipende da un'operazione del nostro intelletto. La probabile concezione primitiva, quale si può dedurre dall'aforisma ora citato, è ottimamente esposta dall'Athalye (p. 90-91) con le parole seguenti: " Una qualità diviene una generalità solo se noi la concepiamo come residente in più individui; ma è invece una particolarità se la consideriamo come una differenza. Una data proprietà, ad es., esiste in un certo numero di oggetti, in quanto sono dello stesso genere; ma se questa loro proprietà ci serve per raggrupparli in una classe, essa diviene una generalità, mentre è una particolarità se ci serve per distinguerli da tutti gli altri oggetti. Così un attributo, sebbene inerisca in un oggetto, non può diventare generalità, finchè il nostro intelletto non l'abbia riconosciuto per tale. Finchè io, ad es., vedo un solo elefante e non riconosco che vi sono altri individui della medesima specie, il genere elefante non può esistere, almeno in rapporto a me. Del pari un medesimo attributo, ad es. l' ' esser pentola ' *(ghaṭatva)*, costituisce una generalità se è considerato in quanto risiede in ogni pentola, ma è una particolarità se lo si considera in quanto serve a distinguere le pentole da tutti gli altri oggetti. Tale sembra che sia stata la concezione originaria della generalità, ma in seguito questa pare che sia stata considerata come un attributo esterno, fornito di un'esistenza reale, e non relativo „.

---

(1) V. D. I, 2, 3 *sâmânyaṃ viçesha iti buddhyapeksham.*

La generalità risiede solo nelle prime tre categorie, sostanza, qualità e moto ([1]). Jagadîça soggiunge che è ultrasensibile o sensibile a seconda degli oggetti in cui risiede.

§ 2. Suddivisioni.

La generalità è dunque una caratteristica comune a tutti gli individui *(vyakti)* di una classe ed è in pari tempo ciò che produce la nozione astratta che tali individui formano una classe: ma si noti che essa indica, non la classe stessa, ma la caratteristica comune a questa classe ([2]). Nella storia posteriore dei nostri sistemi, il termine 'generalità' *(sâmânya)* si confuse con quello di specie o genere *(jâti)*. L'esame delle varie suddivisioni in cui i nostri trattatisti ripartiscono la generalità, serve a mettere in luce il concetto che essi se ne facevano.

Annambhaṭṭa, Keçava Miçra, Laugâkshi Bhâskara e Viçvanâtha la suddividono in due specie: maggiore *(para)* e minore *(apara)*. Le definizioni sono le seguenti:

1) Generalità maggiore *(paraṃ sâmânyam)* " è quella generalità che si trova in più soggetti: ad es. il concetto generico di 'esistenza' si trova in maggior numero di oggetti che non gli altri concetti generici, perchè si trova nelle prime tre categorie, sostanza, qualità e moto „ (Laugâkshi Bhâskara); " la generalità maggiore è l'esistenza, perchè si riferisce al maggior [numero] di oggetti; e, siccome è causa solo del concetto di estensione, è solo generalità „ ([3]) (Keçava Miçra); " l'esistenza, siccome include la

---

([1]) Cfr. il § seguente, in fine.

([2]) Cfr. a questo proposito le parole di Vâtsyâyana *ad* N. D. II, 2, 71: *yâ samânâṃ buddhiṃ prasûte bhinneshv adhikaraṇeshu yayâ bahûnîtaretarato na vyâvartante, yo 'rtho 'nekatra pratyayânuvṛttinimittaṃ, tat sâmânyam.*

([3]) Vale a dire, il concetto generico di 'esistenza' può estendersi a *tutti* gli oggetti esistenti, *nessuno escluso*, e quindi è la più generica fra tutte le generalità. Invece i concetti generici di sostanza ecc. sono più ristretti, perchè, mentre possono estendersi ad *alcuni* oggetti, servono ad *escludere tutti gli altri:* perciò sono in pari tempo generici e specifici, a seconda che si adotta l'uno o l'altro di questi due dunti di vista.

sostanza, la qualità e il moto, è chiamata [generalità] maggiore „ (Viçvanâtha).

2) Generalità minore *(aparaṃ sâmânyam)* è quella generalità che si trova in un minor numero di oggetti: ad es. i concetti di sostanza, qualità, moto, ecc., che si trovano in un numero minore di oggetti che non l'esistenza (Laugâkshi Bhâskara); “ la generalità minore è il concetto generico di sostanza, qualità, moto, [ed è minore] perchè si riferisce a un minor numero di oggetti: essa inoltre, essendo anche causa di esclusione, è generalità specifica „ (Keçava Miçra); “ la generalità che differisce da questa (cioè dalla generalità maggiore) è chiamata minore „. (Viçvanâtha).

Queste definizioni mostrano chiare due cose: 1°) che i nostri trattatisti tutti concordemente riconoscono che l'esistenza è il concetto generico per eccellenza, e tale che nessun altro lo supera per estensione, in modo che ad esso si adatta più propriamente che ad ogni altro, la denominazione di generalità maggiore, 2°) che essi male dissimulano l'incertezza loro nel classificare gli altri concetti generici con la denominazione di generalità minore. Difatti, è evidente che i concetti di sostanza, qualità, moto, ecc., sono minori in estensione del concetto di esistenza; ma d'altra parte non è meno evidente che sono più estesi di altri concetti, pure generici, che essi comprendono sotto di sè. Così ad esempio il concetto di sostanza, se è minore di quello di esistenza, è d'altra parte maggiore rispetto al concetto generico di ‘ tessuto ’ ecc. Perciò, di tutti i concetti generici, ad eccezione solo di quello di ‘ esistenza ’, si può dire che sono ‘ maggiori ’ o ‘ minori ’ in senso relativo, non assoluto. Che i nostri trattatisti si rendessero conto perfettamente di questa obbiezione, lo dimostrano due fatti: anzitutto, le parole esplicite di Viçvanâtha, il quale dice (B. P. 9-10) che “ i concetti generici di sostanza ecc. sono maggiori e minori: maggiori perchè includono più individui, minori perchè sono alla loro volta inclusi in una generalità più vasta „; in secondo luogo, il fatto che alcuni dei nostri autori, ad es. Jagadîça e Çivaditya (S. P. § 111), suddividono la generalità non in due sole, ma in tre varietà, 1) maggiore, 2) minore, 3) media *(parâpara)*. Secondo quest' ultima suddivisione, la generalità maggiore è l'esistenza, che si applica

alle prime tre categorie (non alle altre, perchè non comprendono suddivisioni, essendo une in sè) [1]; la generalità media è quella di sostanza, qualità e moto; la minore è quella che si riferisce ai singoli individui che rientrano in queste generalità. Un esempio chiarirà meglio la cosa. Il rosso, il nero, il bianco ecc. sono tutti colori, quindi ciascuno di essi rientra nel concetto generico di 'colore': si ha così il primo grado della generalità, il più ristretto o 'minore' *(aparaṃ sâmânyam)*. Ma il concetto di 'colore' rientra a sua volta nel concetto più vasto di 'qualità', e questo a sua volta nell'altro generalissimo di esistenza: perciò si dirà intermedia *(aparâpara)* la seconda specie di generalità, e maggiore o suprema *(para)* la terza. Ma a questa triplice suddivisione si può obbiettare che essa considera la caratteristica comune di una classe come esistente in sè e per sè e assoluta, laddove la prima, che distingue due sole specie, mira a determinare l'estensione dei vari concetti generici l'uno in rapporto all'altro. Ma, come abbiamo veduto, neppur quella era del tutto esatta, perchè la denominazione di 'minore' data ai concetti generici di sostanza ecc., se vera in rapporto al concetto generalissimo di esistenza, è del tutto falsa in rapporto a quelli, pur generici, che essi comprendono sotto di sè. Forse si potrebbe ovviare alle obbiezioni suddividendo la generalità in 'maggiore' o 'massima' — che sarebbe l'esistenza, e 'media' — che sarebbero tutte le altre [2]. O meglio ancora, ogni difficoltà potrebbe essere soppressa, distinguendo le due idee che paiono essere confuse nella concezione indiana della generalità: quella di specie e quella di genere.

Laugâkshi Bhâskara e Çivâditya (S. P. § 52) danno poi della generalità una seconda suddivisione, del tutto indipendente dalla precedente, e basata su di un tutt'altro punto di vista. La generalità può essere, o la caratteristica di una classe ovvero una caratteristica comune a più individui, senza che questi possano per

---

(1) Cfr. più oltre quanto si dice a proposito delle condizioni necessarie perchè si abbia la generalità.

(2) Per maggiori particolari e per altre suddivisioni, vedi Guṇaratna *ad* Sh. D. S. 65 (= *Contributi*, p. 108-110).

essa formare una classe: nel primo caso si dice *jâti*, nel secondo *upâdhi*, due termini per i quali non saprei trovare due esatti equivalenti in italiano. Ambedue sono generalità; ma non ogni generalità basta da sola a costituire una classe. I casi in cui si verifica tale impossibilità sono enumerati in un verso di Udayana citato da quasi tutti i commentatori ed esegeti (1). Essi sono: 1) Unità, o, meglio, unicità del soggetto: ad es. l'etere, essendo uno e onnivadente, non può costituire una classe che abbia per propria caratteristica la generalità di 'essere etere': difatti, per definizione, la generalità deve risiedere in più individui. 2) Identità di oggetti sebbene i nomi siano diversi. 3) Confusione nel criterio di classificazione, come nel caso in cui due caratteri comuni — o generalità — si trovino tanto insieme quanto separati fra loro. Ad es. la corporeità e l''essere un elemento' non possono costituire i caratteri di una classe, perchè l'etere è un elemento, ma è corporeo, il *manas* è corporeo ma non è un elemento, mentre la terra, l'acqua, il fuoco e l'aria sono l'una e l'altra cosa insieme. 4) Regresso all'infinito: così non può esservi una generalità della generalità *(sâmânyatva)*, perché in tal caso si dovrebbe avere una generalità della generalità della generalità, e così via all'infinito. 5) Violazione dell'essenza dell'oggetto. Ad es., sebbene vi siano innumerevoli qualità specifiche *(viçesha)*, non può esservi una generalità che si riferisca ad esse, perchè i due concetti di generalità e di qualità specifica sono fra loro in contrapposto. 6) Mancanza di rapporto. Ad es., non può esservi una generalità per l'inerenza *(samavâya)*, perchè, siccome ogni generalità risiede nel proprio sottostrato per un rapporto di inerenza, non è possibile avere una inerenza nell'inerenza.

Si noti che, sebbene il termine di generalità *(sâmânya)* comprenda ambedue le suddivisioni *jâti* e *upâdhi*, tuttavia spesso è usato invece di *jâti*, e viceversa: e appunto in questo senso va intesa l'affermazione dei nostri testi (2), che la generalità si trova solo nelle prime tre sostanze.

---

(1) Ad es. S. M. *ad* B. P. 8 (p. 5); T. A. p. 14, l. 11-12; Guṇaratna *ad* Sh. D. S. 65 *(Contributi* p. 109) ecc.

(2) Cfr. il paragrafo precedente, in fine.

Da quanto abbiamo ora esposto, appare chiara la differenza fra i due termini, che già enunciammo al principio di questa discussione: *upâdhi* è una caratteristica comune a più individui, ma senza esser tale da ingenerare l'idea che essi formano una classe; *jâti* è invece ogni caratteristica che abbia i requisiti necessari per costituire una classe. Tali requisiti sono espressi indirettamente, per via di contrari, nel verso su citato di Udayana. Questo punto ci sembra ormai messo perfettamente in chiaro: tuttavia, trattandosi di una delle questioni più importanti del nostro sistema, non ci pare inutile citare, per metterlo ancor meglio in luce, l'illustrazione dell'Athalye (p. 93): " Se prendiamo cento persone, noi possiamo distribuirle in varî gruppi, ad es., secondo la loro nazionalità, il loro linguaggio, la loro costituzione fisica o la loro educazione. Ma nessuno di questi gruppi può formare una classe, perchè in tal caso si avrebbe l'assurdo di una persona appartenente a più classi e le nozioni di genere e di specie si confonderebbero. L'esser uomo costituisce una classe perchè noi possiamo riconoscere a prima vista certe caratteristiche ben nette che distinguono chiaramente gli esseri umani dagli altri animali; ma il color nero della pelle non può servire a formare una classe, perchè, se così fosse, noi dovremmo comprendere gli uomini neri in una stessa classe con le pecore nere e le pietre nere " [1].

---

[1] La teoria del Nyâya-Vaiçeshika su la generalità è stata argomento di molte dispute e controversie, specialmente da parte dei Buddisti e dei Jaina: per i primi, vedi lo scritto di Açoka, Sâmânyadûshaṇadikprasâritâ (in H. Shâstrî, *Six buddh. nyâya tracts*, p. 94–102); per i secondi, il cap. XIX del P. R. K. (p. 65–68 della mia edizione).

Capitolo VI.

La Categoria di particolarità [1]

L'idea della particolarità *(viçesha)* è quasi la conseguenza di quella di generalità, e in certo modo implicita in essa o almeno da essa presupposta. Mentre la generalità serve a comprendere in un'unica classe più individui, la particolarità invece serve a differenziare ogni singolo individuo da tutti gli altri: caratteristica della prima è l'estensione, della seconda, l'esclusione. Perciò dice Keçava Miçra che la particolarità è " null'altro che la causa del concetto di esclusione "; e Laugâkshi Bhâskara: " la particolarità altro non è che la causa del concetto di esclusione, che si esprime ad es. nella frase ' questo è diverso da quello ' ". Quindi essa è diversa, anzi è contrapposta alla generalità, e risiede in un solo individuo, mentre la generalità risiede in più: come dice Çivâditya (S. P. § 71), " la particolarità è ciò che è sfornito di generalità e che si trova in un solo individuo ", individuo, che perciò appunto essa distingue e differenzia da tutti gli altri. Ma si può chiedere come avvenga questa differenziazione, ossia, in che modo un individuo differisca da un altro, e ove risieda questa differenza. Secondo la teoria Nyâya-Vaiçeshika, la differenza risiede negli atomi, e l'argomentazione, quale è svolta da Viçvanâtha, [2] può esporsi come segue. Date due sostanze composte, cioè due aggregati di

(1) T. B. p. 87, l. 8–10; S. P. §§ 8 e 71; T. S. e T. S. D. §§ 7 e 78: T. K. p. 1, l, 10–11, 15 e p. 20, l. 16-19; B. P. 10 e S. M. p. 6; T. A. p. 14, l. 16–18. — Cfr. Pra. Bh. p. 13 e 321-22.

(2) S. M. *ad* B. P. 6; cfr. anche il passo del Siddhânta Candrodaya citato da Athalye p. 94.

sostanza, noi possiamo distinguere l'uno dall'altro, in quanto le parti dell'uno sono diverse da quelle dell'altro: e tale processo di differenziazione (dipendente dal nostro intelletto) [1] può applicarsi fino alle diadi, ma non agli atomi, i quali sono indivisibili e perciò debbono essi di per sè stessi *(svataḥ)* recare in sè il proprio carattere distintivo. Tale peculiarità propria degli atomi di ogni sostanza costituisce la particolarità — *viçesha* — di quella sostanza. Da ciò derivano due conseguenze: che la particolarità, risiedendo negli atomi, caratterizza e differenzia le sostanze eterne, cioè ogni sostanza in quanto è considerata in sè e per sè, e non nelle varie forme che può assumere come aggregato; e che negli atomi la particolarità ha di per sè stessa una funzione distintiva, senza bisogno di ricorrere a un'ulteriore differenziazione: ciò è quanto dire che le differenze o particolarità degli atomi sono ultime, estreme, definitive — *antya* —, cioè rimangono fino all'ultimo, tanto che esse (parafraso le parole di uno dei nostri autori) nelle conflagrazioni dell'universo costituiscono le differenze specifiche fra i vari atomi della materia. (T. A. p. 14, l. 17-18).

Quanto abbiamo detto finora servirà a far capire le varie definizioni che i nostri testi danno della 'particolarità', sebbene nessuna forse sia completa nè racchiuda tutti gli elementi che la debbono costituire. Annambhaṭṭa dice che le particolarità risiedono nelle sostanze eterne, che sono innumerevoli e servono a distinguere una sostanza dall'altra; Viçvanâtha: "la particolarità è ciò che resta per ultimo nelle sostanze eterne"; Keçava Miçra dice di essa che è eterna e risiede nelle sostanze eterne, ed aggiunge che la sua vera e propria funzione è di esclusione, ossia di distinguere un individuo da un altro. Circa lo stesso dice Laugâkshi Bhâskara. Çivâditya ne discorre in due punti (§§ 8 e 71), e fondendo insieme le sue parole, se ne ricava la definizione forse più esatta: la particolarità è ciò che è sfornito di generalità, risiede in un solo individuo, si ritrova nelle sostanze eterne ed è quindi innumerevole. Jagadîça non ne dà una vera e propria definizione.

---

[1] V. D. I, 2, 3: *sâmânyaṃ viçesha iti buddhyapekshaṃ*: cfr. sopra, p. 231, n. 1.

Comunque, noi vediamo che una definizione unica e compiuta, i nostri autori non ce la forniscono, ma si limitano a dare una o più delle note caratteristiche della particolarità. Ciò può sembrar strano; ma più strano ancora è il fatto che perfino negli aforismi di Kaṇâda non si tratta *ex professo* di questa categoria, dal nome della quale i Vaiçeshika trassero il proprio appellativo: vi si allude quasi incidentalmente in due luoghi (V. D. I. 2, 3. 6), nel primo dei quali la particolarità si trova menzionata insieme con la generalità. Ciò dipende forse da ciò, che l'una delle due categorie richiama l'altra, e che, trattando della prima, si tratta implicitamente anche della seconda. Quello che già dicemmo trattando della generalità (§ 1) deve riferirsi anche alla particolarità; e a questa come a quella è accaduto che in processo di tempo, per opera dei commentatori, fu considerata come un attributo esistente in sè e indipendente dal suo soggetto [1]. Quest' ultimo punto tuttavia è respinto dalla scuola moderna dei Naiyâyika, i quali obbiettano che, qualora si ammetta che le particolarità sono necessarie per distinguere gli atomi l'uno dall'altro, è necessario pure che vi sia qualche altra cosa che distingua fra loro le varie particolarità. La risposta a questa obbiezione è implicita in quanto noi abbiamo detto al principio del presente capitolo, e cioè, che ogni *viçesha*, oltre a differenziare la sostanza (eterna) in cui risiede, differenzia sè da ogni altro *viçesha*: se così non fosse, si dovrebbe ammettere un secondo *viçesha* per differenziare il primo, un terzo per differenziare il secondo, e così via: ragionamento, questo, inevitabile e necessario, quando si sostenga che la particolarità è qualche cosa di assoluto e di esistente in sè e per sè. Perciò le critiche degli oppositori si rivolgono a quest' ultimo punto, sostenendo che è assai meglio ammettere che gli atomi — ossia le varie sostanze nella loro forma eterna — posseggono essi stessi per loro natura le caratteristiche particolari che li distinguono l'uno dall'altro. — Notiamo infine che le sostanze eterne nelle quali ineriscono le particolarità sono: gli atomi della terra, dell'acqua, del fuoco e del vento, e le cinque sostanze indivisibili etere, tempo, spazio, anima e *manas*.

---

[1] Già in Praçastapâda (Pra. Bh. p. 322), in cui la teoria è svolta con ampiezza.

Capitolo VII.

La Categoria d' inerenza [1]

Degli elementi che costituiscono la definizione della sesta categoria — inerenza *(samavâya)* — alcuni fra i nostri testi danno solo una parte, mentre altri ne discorrono in più d'un luogo, sicchè occorre raccogliere insieme i passi che vi si riferiscono e con essi ricostruire la definizione; uno infine (B. P. 11), invece di definirla veramente, la descrive enumerando i casi in cui essa si verifica. Dai dati così forniti, possiamo dedurre che " l'inerenza è una, e consiste in un rapporto eterno *(nitya)* fra due oggetti che non possono esistere separati l'uno dall'altro *(ayutasiddha)* „: dicendo che è eterna (vedremo fra poco in che senso preciso va preso questo vocabolo), è impossibile confonderla con la congiunzione pura e semplice *(saṃyoga)*, che consiste anch'essa in un rapporto fra due cose, ma è solo momentanea; dicendo che è un rapporto *(saṃbhandha)*, la si distingue da tutto ciò che è eterno ma che non costituisce nessuna specie di vincolo o di relazione fra due oggetti. Una cura speciale mettono i nostri testi [2] nello spiegare che cosa si intenda per ' due oggetti che non possono esistere separati l'uno dall'altro ' *(ayutasiddha)*. Ciò significa che l'uno di tali oggetti permane contenuto nell'altro finchè non sia distrutto, ovvero, che essi non possono esistere se non in quanto si trovano sempre uniti, per modo che la presenza dell'uno implica la presenza dell'altro.

---

[1] T. B. p. 16-17; S. P. §§ 9 e 72; T. S. e T. S. D. §§ 8 e 79; T. K. p. 1, l. 11, p. 20, l. 19-25; B. P. 11 e S. M. p. 6; T. A. p. 14, l. 19-22. - Cfr. Pra. Bh. p. 14 e 324-329.

[2] T. S. § 79; T. K. p. 20, l. 20-21; T. B. p. 16, l. 5-9.

(Cfr. T. B. p. 16, l. 5-7). Un esempio — il solito in uso nelle scuole indiane — chiarirà meglio l'idea. Le due metà di una pentola, dopo di essere state unite dal vasaio, si trovano in un rapporto di semplice congiunzione, e possono ad ogni momento essere separate, senza perciò venire a distruggersi, perchè l'esistenza di una di esse non implica di necessità l'esistenza dell'altra: al contrario, la pentola non può esistere separatamente dalle sue due metà, e quindi il rapporto fra queste e quella è inerenza, perchè è un rapporto costante, permanente, o eterno, come dicono i nostri testi [1]. Con ciò si viene a determinare in modo preciso la differenza fra inerenza e congiunzione, o connessione, per usare un termine più comprensivo: Laugâkshi Bhâskara lo dice chiaramente: " fra due cose che non possono esistere separate l'una dall'altra, bisogna di necessità ammettere l'inerenza, come bisogna ammettere la connessione fra due cose che possono presentarsi anche separate ". Ciò rende superfluo l'aggettivo di ' eterno ' aggiunto nella definizione data più sopra, perchè è evidente che due oggetti che non possono mai esistere separati, devono *sempre* trovarsi uniti: e difatti solo Annambhaṭṭa comprende nella sua definizione anche quell'aggettivo, mentre altri testi, o definiscono l'inerenza a due riprese in due luoghi diversi, dicendo l'una volta che essa è eterna, e l'altra, che essa ha luogo solo fra due oggetti inseparabili, o addirittura omettono l'aggettivo (Keçava Miçra), o si limitano ad esso, senz'altra aggiunta (Çivâditya).

Solo cinque sono le coppie degli oggetti che non possono esistere separati, e quindi solo per esse ha luogo l'inerenza: 1) il composto e le sue parti [2]; 2) la qualità e il qualificato; 3) il moto e ciò che ne è fornito: 4) la generalità e l'individuo; 5) la particolarità e la sostanza eterna in cui essa risiede.

---

[1] Per altri esempi, vedi Pra. Bh. p. 325.

[2] Da alcuni si solleva l'obbiezione che qui si tratti di vera e propria inerenza: vedine la confutazione in T. B. p. 87, l. 10 e sgg. — Per la confutazione buddistica della teoria dell'inerenza del Nyâya-Vaiçeshika, vedasi l'Avayavinirâkaraṇa di Açoka *(Six buddh. N. tracts,* p. 78-86).

L' aforisma di Kaṇâda che si riferisce all' inerenza dice semplicemente così: " inerenza è ciò per cui si può dire della causa e dell' effetto che l' uno risiede nell' altra (*ad litteram*: che ' qui risiede ciò ') " [1]. Praçastapâda (p. 324) si esprime in modo analogo, riproducendo in parte le parole dell' aforisma e aggiungendo nella definizione il concetto della costante unione fra le due cose unite da un rapporto di inerenza: " per inerenza si intende la connessione che intercede tra cose che non possono esistere separatamente e che stanno tra loro in rapporto di sottostrato e inerente [2], [connessione] che è causa del concetto [che si esprime con la parola] ' qui ' ". Tale definizione ricompare, con qualche mutamento più di forma che di sostanza, in uno scrittore eclettico del 9° sec., Haribhadra [3], che è tra gli espositori più obbiettivi e più sinceri dei varî sistemi filosofici; e il suo commentatore Guṇaratna, nello spiegare quel passo, ne dà un' esposizione che, per la quasi identità di parola e di concetto fra i due luoghi di Haribhadra e Praçastapâda, serve a spiegare questo non meno di quello: perciò giova riferirlo, a chiarimento di ciò che nella definizione di Praçastapâda, e, implicitamente, di Kaṇâda, (che le serve di fondamento) può esservi di oscuro. Egli dice: " Quella connessione che è causa del concetto ' qui ', — cioè, che è la causa specifica del concetto che qui, ad es. nei fili, inerisce il tessuto —, questa per vero... è quella connessione che si chiama inerenza. E il senso è come segue. Ciò da cui si genera un concetto che può in diverse forme esprimersi così: — ' qui nei fili [inerisce] il tessuto '; ' qui nella sostanza, ad es. un tessuto, [ineriscono] qualità e moto '; ' qui nella sostanza, nella qualità e nel moto [inerisce] l'esistenza '; ' qui nella sostanza [inerisce] la sostanzialità '; ' qui nella qualità l' idea

---

(1) V. D. VII, 2, 26: *ihedam iti yataḥ kâryakâraṇayoḥ sa samavâyaḥ.*

(2) La tautologia è solo apparente, ed è dovuta all' impossibilità di tradurre con due termini tematicamente diversi le due parole scr. corrispondenti alle italiane di ' inerenza ' e ' inerente '. Il testo dice: *ayutasiddhânâm âdhâryâdhârabhûtânâm yaḥ sambandha ihapratyayahetuḥ sa samavâyaḥ.*

(3) Sh. D. S. 66; cfr. *Contributi* p. 113–115.

generica di qualità'; 'qui nel moto l'idea generica di moto'; 'qui nelle sostanze le particolarità ultime'; — ciò è l'inerenza, e forma una categoria distinta... „ (¹).

Da quanto ora si è discusso appare che, anche per l'inerenza, il concetto primitivo era più semplice e più generico; e che l'analisi minuta di esso, e la teoria che vi fu costruita sopra, son dovute alla susseguente elaborazione dei commentatori e degli epigoni.

Noi vedemmo che i due caratteri essenziali dell'inerenza sono di essere una ed eterna. La scuola dei Prâbhâkara e i seguaci moderni del Nyâya negano l'uno e l'altro. La confutazione di queste due opinioni dissidenti si trova nel commento di Çankara Miçra (²). Quanto alla prima, si osserva che l'unità dell'inerenza è dimostrata dalla sua esistenza. A quel modo che l'esistenza, che è una, fa sì che noi diciamo esistente tutto ciò in cui essa si riscontra, del pari l'inerenza produce in ogni caso in noi il concetto di 'inerente', in quanto non vi è, nei singoli casi in cui essa si verifica, diversità alcuna nei tratti caratteristici sulla base dei quali noi deduciamo che fra due oggetti esiste un rapporto di inerenza. Quanto poi a coloro i quali negano che l'inerenza sia eterna *(nitya)*, si risponde che è necessario ammettere la sua eternità — o costanza, come vedremo tra poco che si deve dire, — perchè non è prodotta da altre cause, essendo essa la causa per cui si generano tutti i prodotti: la causa non-inerente e la causa efficiente hanno un valore accessorio e secondario. Ma supponiamo pure che l'inerenza sia un effetto, invece di essere solo una causa: essa dovrà avere per propria causa un'altra inerenza, e questa un'altra ancora, e così via all'infinito (³). Per conseguenza, l'inerenza deve essere eterna, cioè improducibile. L'aggettivo tuttavia va inteso con grande discrezione: non si tratta di un permanere nel tempo, senza principio e senza fine, assoluto, come è il caso degli atomi, che con-

---

(¹) Guṇaratna *ad* Sh. D. S. 66; cfr. *Contributi*, p. 114.

(²) V. S. Up. VII, 2, 26 e 27; cfr. anche Pra. Bh. p. 327.

(³) Appare già di qui che il concetto di inerenza ha gran parte nella teoria della causalità: ne dovremo perciò discorrere di nuovo, e da un altro punto di vista.

tinuano a sussistere nonostante i cambiamenti della materia: l'inerenza sussiste per tutto il tempo che sussistono i termini fra i quali essa intercede. Ad es., il tessuto inerisce nei fili: finchè il tessuto permane, permane anche l'inerenza, che è la causa fondamentale del suo essere: distrutto il tessuto, ovvero distrutti i fili, viene a mancare anche l'inerenza (1).

Un'ultima questione riguarda il modo di conoscere l'inerenza: e in ciò i seguaci del Nyâya discordano dai seguaci del Vaiçeshika (2). I primi difatti sostengono che noi giungiamo a conoscere l'inerenza per mezzo della percezione, che da sola basta a dimostrarcene l'esistenza; i secondi invece sono d'opinione contraria, perchè la connessione fra due oggetti è percepibile solo quando siano tali gli oggetti fra cui essa intercede: ora accade che l'inerenza abbia luogo anche fra due cose di cui l'una non è conoscibile per via di percezione, come sarebbe il caso dell'etere, causa inerente del suono: perciò l'inerenza può essere dimostrata solo per illazione (3).

---

(1) Cfr. Athalye, p. 97: “ *Samavâya* is *nitya* in the sense that it can neither be produced nor destroyed without producing or destroying the product „.

(2) Vedi i dati in Nyâya K. p. 881; cfr. principalmente Pra. Bh. p. 328–329.

(3) Cfr. Athalye, p. 97–98.

Capitolo VIII.

La Categoria di negazione [1]

§ 1. Definizione.

La definizione più semplice, quasi etimologica, della negazione, è data da Laugâkshi Bhâskara: per negazione (o non-esistenza, *a-bhâva)* si intende ciò che è diverso dall'esistenza (o affermazione, *bhâva)* [2]. Çivâditya si esprime in modo più acuto e più logico, dicendo che " la negazione è una nozione dipendente dalla nozione del correlato positivo ": e con lui concorda quella, poco diversa anche nella forma, del Siddhânta Candrodaya, citata dall' Athalye e dal Dvivedi [3], i quali invece non fanno cenno di quella, più antica, di Çivâditya, da cui l' altra probabilmente deriva [4]. Viçvanâtha (S. M. *ad* B. P. 12) dice che essa consiste nella reciproca negazione delle sei prime categorie, col che viene implicitamente a riconoscere, almeno fino a un certo segno, che la negazione, considerata come una categoria a sè, non ha una realtà vera e propria: ma di ciò tratteremo di proposito alla fine di questo capitolo. Gli altri nostri autori non definiscono la negazione, e si li-

---

[1] T. B. p. 88, l. 2-11; S. P. §§ 10, 53, 73, 112-115; T. S. e T. S. D. §§ 9 e 80; T. K. p. 1, l. 11-12 e l. 15, e p. 21, l. 1-9; T. A. p. 15, l. 3-7; B. P. 12-13 e S. M. p. 7.

[2] T. K. p. 1, l. 15: *bhâvabhinno 'bhâvaḥ.*

[3] T. S. p. 101; T. K. p. 29 (n. 13).

[4] Basta leggerle vicine per persuadersene: S. P. *pratiyogijñâ-nâdhînajñâno 'bhâvaḥ;* S. C. *pratiyogijñânâdhînavishayatvam abhâva-tvam.*

mitano a darne le suddivisioni, sia che l'idea di negazione sembrasse loro difficile a definirsi in modo positivo, sia perchè credessero più agevole farla intendere descrivendola in tutte le sue varietà.

§ 2. Suddivisioni

La negazione può essere di quattro specie: anteriore, posteriore, assoluta e reciproca.

1) La negazione anteriore *(prâgabhâva)* consiste nella negazione o non-esistenza di un oggetto prima della sua produzione: riguarda cioè tutto il tempo che precede l'esistenza del prodotto. Ad es., si può parlare di negazione anteriore di una pentola riferendosi al tempo trascorso fino al momento in cui esce formata dalle mani del vasaio. Perciò questa specie di negazione non ha principio, perchè il tempo è senza principio, ma ha una fine, perchè termina con l'atto formativo che dà origine al prodotto.

2) La negazione posteriore *(pradhvaṃsâbhâva)* consiste nella negazione o non-esistenza di un oggetto il quale, dopo di aver esistito per qualche tempo, viene distrutto: ossia, riguarda tutto il tempo susseguente alla distruzione di un prodotto, che, una volta cessato di essere, non esiste mai più per tutto il tempo avvenire. A ciò si potrebbe obbiettare: supponiamo che un oggetto, non appena distrutto, sia immediatamente riprodotto con gli stessi identici caratteri: ad es., che, dopo di aver rotta una pentola, il vasaio ne rifaccia subito un'altra, con lo stesso materiale, con la stessa forma e con le identiche dimensioni, e che l'intervallo fra la distruzione della prima e la produzione della seconda sia minimo: — non si potrebbe in tal caso ritenere come interrotta la negazione dell'oggetto, e l'oggetto stesso considerarsi come esistente di nuovo dopo un breve intervallo di non-esistenza? A ciò si risponde negando: i due oggetti, per quanto identici, sono distinti l'uno dall'altro: ciò che una volta cessò di esistere, non potrà riesistere mai più nei secoli. Perciò questa specie di negazione non ha fine, sebbene abbia un principio.

Come si vede, queste due prime forme di negazione vengono

in sostanza a definire il concetto dell'esistenza empirica: ogni prodotto, ogni oggetto, ogni forma fenomenica dell'essere, non esisteva nel passato, fino al momento della sua produzione, e non esisterà mai più nel futuro, dopo la sua distruzione: nell'intervallo fra queste due negazioni, in mezzo fra l'infinito lontano del passato e il non meno lontano infinito del futuro, prende posto l'esistenza dei prodotti *(kârya)*, ossia, di tutto ciò che è nato e che deve fatalmente perire (1).

Secondo Annambhaṭṭa (T. S. D. § 80), queste due specie di negazione hanno tre caratteri distintivi. *a)* Risiedono nella causa inerente del loro correlato positivo, ossia del prodotto, od oggetto che dir si voglia. Ad es., la negazione della pentola non è se non la negazione degli atomi che la compongono e che ne sono la causa inerente: ciò è quanto dire che l'oggetto non esiste perchè non esistono ancora o non esistono più, raccolti in aggregato, gli atomi di materia che dovrebbero costituirlo o che lo costituivano. *b)* Sono, rispettivamente, la causa e l'effetto del loro correlato positivo: cioè, se noi diciamo che una cosa *ora esiste*, si è perchè prima se ne aveva la negazione, ossia, perchè essa non esisteva; e d'altra parte, noi possiamo dire che una cosa *non esiste più*, solo se essa ha esistito in un tempo anteriore alla sua attuale negazione o non-esistenza. *c)* Sono rispettivamente la causa per cui si dice che una cosa *sarà*, ovvero, che *non è più*.

3) La negazione assoluta *(atyantâbhâva)* è quella che si verifica in ogni tempo — passato, presente e futuro — e in ogni luogo, tranne quello in cui per avventura si trovi, per un certo spazio di tempo, l'oggetto in questione: ad es. la negazione del colore nell'aria, ovvero il non trovarsi un certo oggetto in un certo altro, come sarebbe il fatto che, in un determinato punto di un'estensione di terreno, non si trova un oggetto *x*.

4) La negazione reciproca *(anyonyâbhâva)* consiste nel fatto che una cosa è la negazione di un'altra, cioè, che l'una non è l'altra: ad es. una pentola non è un pezzo di stoffa.

---

(1) Cfr. S. P. §§ 120; 128–133.

Queste quattro varietà sono date da tutti i nostri testi; ma parecchi, anzi la maggior parte di essi, le ripartiscono in due gruppi, raccogliendo le prime tre sotto la denominazione generica di ‘negazione di contatto o di connessione’ *(saṃsargâbhâva)*, e facendo della quarta una suddivisione a sè. Per meglio comprendere il criterio di tale raggruppamento, occorre spiegare che cosa intendano i nostri testi per ‘connessione’ *(saṃsarga)*. Tale vocabolo indica, in generale, un rapporto fra due cose, di cui l'una si trova connessa — costantemente o temporaneamente — con l'altra: quindi sarà connessione tanto il rapporto *(saṃbhanda)* di inerenza *(samavâya)* che intercede fra due cose che non possono esistere divise (cfr. sopra, cap. VII), quanto il rapporto fra due cose unite per semplice congiunzione *(saṃyoga*: cfr. p. 208-209). Ora, i seguaci del Nyâya-Vaiçeshika concepivano la negazione, o non-esistenza, come qualche cosa di reale e — ci sia concessa l'apparente contraddizione — di positivo, forse indottivi dal fatto che noi possiamo esprimere un concetto negativo in forma, almeno apparentemente, positiva, dicendo ad es. ‘qui vi è mancanza (o assenza o negazione) del tale o tal'altro oggetto x’, invece di dire, più semplicemente ‘qui non v'è l'oggetto x’. Perciò essi immaginarono che la negazione abbia sempre un suo sottostrato *(adhikaraṇa)* in qualche cosa di esterno, di diverso da sè, con cui essa si trova in connessione: e tale connessione ha luogo fra la cosa negata e la cosa in rapporto alla quale si afferma la negazione della prima. Ciò posto, riprendiamo in esame le tre specie in cui si suddivide questa forma di negazione, e introduciamo nelle loro rispettive definizioni questo criterio di classificazione: la fatica ci è di molto alleggerita da due dei nostri autori, Laugâkshi Bhâskara (T. K. p. 21, l. 8-9) e Annambhaṭṭa (T. S. e T. S. D. § 80), che appunto in base a questo criterio definiscono, l'uno le prime due, l'altro la terza, delle tre varietà di ‘negazione di connessione’, o *saṃsargâbhâva*. Noi dunque ci atterremo soprattutto alle loro parole, aggiungendo solo il commento indispensabile a chiarirle.

1) La negazione anteriore *(prâgabhâva)* è la negazione della connessione del prodotto con la sua causa inerente, anteriore all'esistenza del prodotto stesso. Ad es., dati i fili con cui dovrà

farsi, ma non ancora si è fatto, un tessuto, si potrà dire che nei fili non esiste il tessuto; e, poichè i fili sono la causa inerente del tessuto, noi potremo *negare* la connessione fra il prodotto (il tessuto, che non ancora esiste) e la sua causa inerente (i fili dei quali il tessuto deve essere composto). Ma non appena la trama e l'ordito siano compiuti, e dal telaio sia uscita la stoffa perfettamente contesta, noi avremo dinanzi agli occhi il prodotto, e potremo affermare, poichè questo esiste, che esiste anche la connessione fra esso e la sua causa inerente: perciò cessa la negazione (cioè la non-esistenza, *a-bhâva)* e si ha l'affermazione (o esistenza, *bhâva).*

2) La negazione posteriore *(pradhvaṃsâbhâva,* o anche semplicemente *pradhvaṃsa* o *dhvaṃsa,* distruzione) è quella negazione della connessione del prodotto con la sua causa inerente, che ha luogo dopo l'esistenza del prodotto, ossia, dopo che il prodotto ha cessato di esistere. Conservando l'esempio usato per il caso precedente, supponiamo che i fili di cui il tessuto è composto si disgreghino e la trama si divida dall'ordito: il tessuto come tale cesserà di esistere, sebbene continuino a sussistere i fili che lo componevano e che ne erano la causa inerente: ossia, cesserà la connessione fra il prodotto (il tessuto) e la sua causa inerente (i fili): in altri termini, finisce l'affermazione (o esistenza) e si ha la negazione (o non-esistenza).

3) La negazione assoluta ha un correlato positivo che è determinato dalla connessione (della negazione) con il suo sottostrato. Questa definizione, sottile e complicata, esige qualche illustrazione. Immaginiamo un oggetto qualsiasi, ad es., la solita pentola tanto cara ai nostri trattatisti: essa può trovarsi sul suolo, e questo allora sarà in connessione con essa per un rapporto di pura e semplice congiunzione; ovvero, può non trovarvisi, e allora su quel tratto di suolo si troverà a inerire la negazione (o non-esistenza) della pentola: vale a dire, che fra il suolo e la negazione dell'oggetto vi sarà una connessione di inerenza. In questo secondo caso, il correlato positivo della negazione dell'oggetto che potrebbe trovarsi sul suolo, è costituito appunto dall'oggetto stesso; e tale correlato positivo è determinato precisamente dal fatto che con il suolo è connessa la negazione dell'oggetto che vi si potrebbe trovare. In

che, sebbene Kaṇâda non ne faccia esplicita menzione, tuttavia si può dedurre che egli intende di riferirvisi in parecchi aforismi nei quali adopera il termine di negazione *(abhâva)* (¹). L'argomento può sembrare a tutta prima assai debole e ingenuo, e per tale lo giudica l'Athalye; ma a noi pare che, sebbene certo non sia nè troppo preciso nè troppo felice, mostri ad ogni modo che i commentatori, da una parte avevano coscienza di avere svolto, nella teoria della negazione, elementi che già si trovano negli aforismi, mentre dall'altra non sapevano come giustificare con l'autorità di Kaṇâda la loro innovazione di aver fatto della negazione una settima categoria (cfr. sopra, p. 144-146). Da tale incertezza, e dal fatto di volere a tutti i costi dedurre che il codificatore del sistema sottintenda la negazione senza annoverarla espressamente fra le altre categorie, deriva la scarsa forza persuasiva di alcuni argomenti addotti dai commentatori. Così ad es. Udayana osserva che le sei categorie di sostanza, qualità, moto, ecc., sono specificatamente mentovate perchè sono le principali, e che, se della negazione non si fa esplicita parola negli aforismi, sebbene essa esista in sè e per sè *(svarûpavân api)*, ciò avviene, non perchè essa non abbia importanza, ma perchè la sua esposizione è in certo modo implicita in quella delle altre sei categorie, che possono considerarsi come il suo correlato positivo (²). Ciò è quanto dire che la negazione non è fondata su una realtà di fatto, ma è puramente e semplicemente la negazione di ogni realtà esistente. Difatti Keçava Miçra conchiude l'esposizione delle sei prime categorie con queste parole: „ Così si sono descritte [le sei categorie positive di] sostanza ecc.; e queste hanno per loro natura l'esistere, perchè sono conoscibili in un concetto di forma positiva „. La settima categoria quindi ha solo forma negativa, ossia è il contrario dell'esistenza, e perciò non può costituire un'entità autonoma. Questo, del resto, riconoscono incoscientemente anche i

(¹) Cfr. Athalye p. 102.

(²) Il passo originale, che noi qui parafrasiamo, è in Kiraṇâvalî, p. 6, l. 7-10. Il testo quale è citato anche dall'Athalye (p. 102) contiene la variante *ete ca* invece di *etena*.

nostri autori, quando ammettono che “ la negazione è una nozione che dipende dalla nozione di un correlato positivo „, col che si viene a negarle ogni carattere di realtà effettiva.

Riassumendo: l'errore consiste, non già nell'avere analizzato l'idea di negazione nelle sue varie forme, sottoponendola ad un esame acuto e non di rado profondo, ma nell'averla voluta aggiungere come settima alle sei categorie, che sono come le sei provincie in cui è diviso l'immenso campo dell'essere [1]. Le conseguenze di questo errore si fanno sentire nella storia del sistema. Difatti, se la negazione costituisce una categoria a sè (il che è quanto dire, se la negazione esiste realmente in sè e per sè), ne viene di conseguenza che la negazione di un oggetto è diversa e distinta dall'oggetto, e così pure la negazione della negazione, e via dicendo. Per evitare questo regresso all'infinito, i Naiyâyika hanno trovato due soluzioni diverse, l'una propria dei seguaci della scuola più antica, l'altra, caratteristica dei moderni. Dicono i primi che la negazione della negazione dell'oggetto non è se non l'affermazione dell'oggetto: il che è logicamente esatto, ma costituisce un riconoscimento implicito dell'assurdità dell'idea fondamentale che la negazione è un'entità reale. Perciò i moderni vanno più oltre e considerano la negazione della negazione di un oggetto come distinta e diversa dalla semplice negazione e dall'oggetto stesso; ma la negazione della negazione della negazione di un oggetto è identica con la prima negazione di tale oggetto, perchè una negazione può essere identica solo con un'altra negazione, e non con l'affermazione dell'oggetto, come sarebbe ammettendo la teoria dell'antica scuola [2]. Tutto questo edificio di sottigliezze scolastiche — (e noi chiediamo venia al lettore di averle esposte, ma

---

[1] Per una discussione più minuta e più tecnica, vedasi Athalye p. 101–102. Noi omettiamo pure le argomentazioni, che chiudono il § 80 di T. S. D., rivolte contro coloro che non riconoscono la negazione come una categoria a sè, e del pari tralasciamo di dar cenno di ulteriori sviluppi teoretici nel Nyâya–Vaiçeshika, perchè ci porterebbero in un campo troppo esclusivamente tecnico.

[2] Cfr. T. S. D. § 80, in fine.

ci sembrò non inutile far conoscere anche nelle sue esagerazioni un sistema che pure ha, in tante sue parti, vigoria di pensiero e profondità di visione) — ha per solo fine di ribattere, senza tuttavia confutarla, l' obbiezione che abbiamo prima formulata.

Il 'correlato positivo' *(pratiyogin)*. — La nostra trattazione della settima categoria del Nyâya-Vaiçeshika non potrebbe dirsi compiuta, se non chiarissimo un concetto che ha larghissima parte nella terminologia del sistema. Sovente, nelle definizioni ad es., si legge che una data cosa è il 'correlato positivo' di una negazione. Ora, la correlazione positiva *(pratiyogitâ)* è un rapporto possibile solo perchè, nella concezione del **Nyâya-Vaiçeshika**, la negazione esiste come entità a sè. Inoltre — dice l'Athalye (p. 197), di cui riassumiamo e, dove è possibile, traduciamo le eccellenti osservazioni (1) — la correlazione positiva non è un rapporto oggettivo fra due oggetti esterni, ma, propriamente parlando, è un rapporto puramente soggettivo fra le nozioni di questi oggetti. Così la non-esistenza *(abhâva)* è, sì, una pura negazione, ma la nozione della negazione è positiva ed esiste realmente nella nostra mente, e deve perciò esservi qualche oggetto esterno a cui essa corrisponde. Tale oggetto non può essere la negazione, perchè questa non esiste di fatto: perciò l'oggetto da cui è prodotta o è spiegata la nozione della negazione o non-esistenza, va ricercato fra le sei categorie positive. Quindi quella tra queste che, in ogni singolo caso, serve a spiegare una particolare nozione negativa, si chiama 'correlato positivo' di questa negazione. Ad es., un vaso di creta *(ghaṭa)* è il correlato positivo della negazione del vaso *(ghaṭa-abhâva)*.

(1) Notiamo tuttavia che la terminologia dell' Athalye differisce dalla nostra in molti punti. Egli ad es. traduce *pratiyogin* con 'contradictory', che a noi sembra non renda chiaramente il concetto del termine sanscrito.

Capitolo IX.

Teoria della causalità.

§ 1. Causa.

Per causa *(kâraṇa)*, s' intende ciò che è fornito dei tre seguenti requisiti: 1) di essere antecedente al proprio effetto, 2) di essere necessario alla sua produzione, e 3) di non essere accessorio (1). Che il primo di tali requisiti sia necessario, è evidente di per sè, perchè la legge di causalità riguarda appunto la successione dei fenomeni: concetto che è adombrato da Annambhaṭṭa col dire che, tralasciando quella determinazione, la definizione potrebbe riferirsi anche all' effetto. Ma il puro e semplice precedere cronologicamente l' effetto, non basta a determinare la causa, perchè ad es., dato un vaso di creta, se è vero che per esso valgono come cause il tornio del vasaio o la creta con cui è fatto, non si può dire altrettanto dell' asino che per avventura portò la creta al luogo di fabbrica. Una causa quindi, per dirsi tale, deve essere necessaria, vale a dire invariabilmente connessa con l'effetto. Ma non basta ancora, perchè una cosa può essere antecedente e necessaria rispetto a un' altra, senza che perciò si possa dire che ne è la causa: così, per continuare nell' esempio ora citato, il va-

(1) In questa definizione si accordano T. B. p. 11, T. K. p. 7 l. 6-7, B. P. 16 e T. A. p. 4, l. 1, mentre Çivâditya (S. P. § 179) si serve di un'espressione assai vaga, dicendo che " causa è ciò che produce un effetto ", e, infine, Annambhaṭṭa in T. S. dà solo i due primi requisiti e aggiunge il terzo in T. S. D. (§ 38).

saio sarà la causa del vaso che fabbrica, ma non il padre del vasaio, sebbene senza di lui il vasaio stesso non possa esistere: il padre del vasaio, e il padre del padre e così via, sono troppo remoti per esser presi in considerazione nel loro valore causale in rapporto al vaso, ed hanno perciò un' importanza secondaria. Ne viene quindi la necessità di includere nella definizione di 'causa' un terzo concetto, quello cioè della non eccessiva lontananza nel tempo, e di escluderne tutte le circostanze e tutti i fatti non immediati. Se non erro, il secondo e il terzo requisito servono a escludere ciò che è accessorio nello spazio e nel tempo e ad esprimere i due concetti di 'necessario' e 'sufficiente', con questo in più, che una causa, per esser tale, dev'essere diretta e immediata.

Data la definizione ora studiata di 'causa', ne veniva come conseguenza la necessità di esaminare e di classificare tutte quelle circostanze che, essendo in qualsivoglia modo connesse con l'effetto, non possono tuttavia dirsene le cause, nel senso preciso della definizione. Simili circostanze — che il sanscrito denomina *anyathâsiddha*, termine di cui noi renderemo il senso con l'espressione 'antecedenti secondari' (1) — sono variamente classificate dai nostri autori. Annambhaṭṭa e Laugâkshi Bhâskara ne fanno tre classi. — 1) La prima comprende quelle cose che si trovano in un rapporto di inerenza *(samavâya)* con la causa propriamente detta, e che sono per conseguenza anteriori all' effetto, senza che agiscano direttamente su di esso: ad es. la causa (materiale) di un tessuto sono i fili di cui è composto; il colore dei fili, sebbene preesista necessariamente al tessuto, è secondario rispetto a questo, perchè esaurisce la propria funzione causale dopo di avere prodotto il colore della stoffa, e non ne ha alcuna in rapporto al tessuto come tale

(1) Il termine è stato variamente tradotto, e non è qui il caso di fare una critica minuta delle varie interpretazioni. Ma è opportuno osservare a questo proposito una volta di più, che è impossibile, in molti casi, tradurre etimologicamente un termine filosofico sanscrito. — Per la discussione contenuta in questa parte del paragrafo, vedansi T. S. D. § 38; T. K. p. 7, l. 8-p. 8, l. 3; B. P. 19-22 e S. M. p. 10-11; Govardhana *ad* T. B. p. 12-13; Nîl. p. 67-69.

(T. B. p. 11). — 2) La seconda classe comprende quelle circostanze che precedono cronologicamente la causa e quindi a maggior ragione l'effetto di essa: ad es. il padre del vasaio in rapporto al vaso di creta. — 3) Infine, la terza categoria racchiude tutte le circostanze di qualunque specie che, coesistendo in qualsivoglia modo con la causa necessaria e sufficiente, non sono esse stesse nè necessarie nè sufficienti a ottenere l'effetto. Ad es., l'asino che serve a portare la creta, non è causa necessaria per produrre il vaso, perchè la creta avrebbe potuto esser portata sul luogo di fabbricazione anche in altro modo.

Alcuni autori hanno voluto sottoporre a un'analisi più minuta e più precisa tali antecedenti secondari. Così Viçvanâtha e Govardhana ne annoverano cinque varietà, che noi qui tralasciamo di riprodurre, accontentandoci di osservare che, in ultima analisi, si riducono alle tre ora mentovate, con la sola differenza, che la prima e la seconda di queste vi appaiono ciascuna suddivisa in due. Del resto, non occorre davvero dedicarvi troppe parole, perchè di tutte queste sottili suddivisioni, l'unica che sia importante e abbia un vero valore, è l'ultima (risp. la terza o la quinta), che comprende in sè tutte le altre: lo riconosce e lo afferma esplicitamente Viçvanâtha (S. M. *ad* B. P. 22, in fine: p. 11).

Dopo tutto quanto abbiamo detto, può sembrare che la definizione di 'causa' data al principio di questo paragrafo, sia sovrabbondante, e che basti definirla come “ciò che è antecedente all'effetto e non secondario (ossia, essenziale) in rapporto alla sua produzione „, e che quindi si debba escludere il concetto di necessario *(niyata)* perchè implicito in quest'ultimo. La questione è stata discussa, fra gli altri, da uno scrittore modernissimo, Nîlakaṇṭha, che rappresenta quasi l'ultimo epigono della scuola del Nyâya; ma la sua discussione (Nîl. p. 69), che mira a dimostrare la necessità di conservare nella definizione anche questo elemento, è troppo involuta di tecnicismo per apparire interessante nel nostro libro. Noi possiamo tuttavia osservare che il definire la causa solo come un antecedente non secondario, è troppo vago, per non dire che è troppo poco: una causa, per esser tale, dev'essere necessaria non meno che sufficiente. E il primo concetto, se anche è implicito,

fino a un certo segno, nel secondo, tuttavia, espresso, lo determina e lo rinforza. Quindi, per raccogliere in poche parole la sostanza di tutto il paragrafo, diremo che, per i nostri autori, la causa è un antecedente diretto, necessario e sufficiente.

§ 2. Classificazione delle cause.

Una causa — intesa, naturalmente, nel senso ora definito, — può essere di tre specie: inerente, non-inerente, e strumentale [1].

1) Causa inerente o intima *(samavâyikâraṇa)*, dicesi quella, " inerendo nella quale si produce l'effetto „. Ad es., i fili costituiscono la causa inerente del tessuto, perchè fra questo e quelli intercede appunto un rapporto di inerenza. Un passo di Keçava Miçra, che noi qui in parte traduciamo e in parte riassumiamo, servirà a chiarire questo punto: esso dice: " Si potrebbe obbiettare: il tessuto è in relazione, non solo con i fili, ma anche con la spazzola da tessitore ecc.: e allora, perchè si dice di esso che si produce in quanto è in rapporto di inerenza con i fili, e non con la spazzola da tessitore ecc.? „ A ciò si risponde osservando che fra due oggetti possono intercedere due diverse specie di rapporti: o connessione *(saṃyoga*, che è una qualità, cioè una suddivisione di una categoria) o inerenza *(samavâya*, che è una categoria). Il carattere differenziale fra i due rapporti è dato principalmente da ciò, che il primo è accidentale e il secondo permanente, ossia, che due oggetti sono inerenti quando " l'uno di essi permane, fino al suo perire, contenuto nell'altro „ — il che i nostri autori esprimono, come abbiamo visto (p. 240) dicendo che i due oggetti sono *ayutasiddha*, esistenti inseparabilmente l'uno dall'altro. In tale rapporto si trovano ad es. le parti e il tutto: ora — continua Keçava Miçra — " i fili e il tessuto sono rispettivamente parti e tutto, e quindi il loro rapporto è di ine-

(1) T. B. p. 15-25; S. P. §§ 62 e 179; T. S. e T. S. D. § 40; T. K. p. 8, l. 4-11; B. P. 17-18 e S. M. p. 9; T. A. p. 4, l. 2-10.

renza, perchè non possono esistere separati: invece, il rapporto fra tessuto e spazzola è di connessione, perchè essi non sono per loro natura inseparabili l'uno dall'altro: difatti, la spazzola da tessitore non permane in quanto è contenuta nel tessuto, nè il tessuto in quanto è contenuto nella spazzola da tessitore..... Perciò appunto i fili sono la causa inerente del tessuto e il tessuto è la causa inerente del colore che in esso si trova „. Quest' ultima affermazione dà luogo a un' obbiezione. Il tessuto, si è detto, è la causa inerente del proprio colore; ma il primo, come sostanza, è il sottostrato del secondo, che è qualità, in forza della definizione per cui " sostanza è il sottostrato di qualità „: ora, il colore del tessuto si genera contemporaneamente a questo, non prima e non dopo. Ne consegue dunque che il tessuto non può essere la causa inerente (materiale) del proprio colore, perchè la causa deve preesistere al proprio effetto. A ciò si risponde ammettendo che le qualità si generino un istante dopo il proprio sottostrato. Ma, pure ammettendo che il tessuto si produca dapprima senza colore e tale rimanga per un istante, resta sempre adito a un' altra obbiezione. Difatti il tessuto, essendo in quel primo momento sfornito di qualità — e quindi anche di dimensione e di colore — non può essere percepito dai sensi, perchè, come già vedemmo, un oggetto è percepibile solo quando si manifesti in dimensione e in colore. Inoltre, (sempre ammettendo la stessa ipotesi) non si può più applicare in tal caso la definizione per cui " sostanza è il sottostrato di qualità „, perchè si è supposto che al tessuto manchi, nel primo istante della sua esistenza, ogni qualità. A tale obbiezione si risponde, con molta sottigliezza, così: quanto alla prima parte di essa, si osserva che in ogni caso sarebbe impossibile percepire il tessuto nel primissimo istante del suo esistere, essendo questo infinitamente breve; quanto alla seconda, si può ricorrere a un' altra definizione di ' sostanza ', intendendo con tal nome ' ciò che è causa inerente '. Col che tuttavia non si esclude che nel caso speciale non possa applicarsi correttamente anche l' altra, qualora si stabilisca che per ' sottostrato di qualità ' si debba intendere ' ciò che non esclude in modo assoluto la possibilità di esser tale ': in questo modo, anche il tessuto, e qualsivoglia sostanza, può dirsi

' sottostrato di qualità ', perchè, sebbene ne sia sfornito nel primo momento, le possiede nei successivi (¹).

2) La seconda specie di cause comprende le cause non-inerenti o non-intime. Causa non-inerente *(asamavâyikâraṇa)* dicesi quella che ha una sua determinata efficacia e sta in prossimo rapporto con la causa inerente, o, come dice Annambhaṭṭa (T. S. § 40), è " quella che inerisce in uno stesso sottostrato insieme con l' effetto o con la causa inerente „. In altri termini, essa è quasi un tratto d' unione fra l' effetto e la causa inerente, e può essere di due specie, come si deduce dalle parole ora citate di Annambhaṭṭa. La coesione dei singoli fili di un tessuto, per cui essi costituiscono il tessuto stesso, è causa non-inerente del tessuto, " perchè essa è in prossimo rapporto con la causa inerente in quanto, essendo qualità, inerisce nei fili, che ne sono forniti e che sono pure causa inerente del tessuto; e anche perchè, precedendo necessariamente al tessuto ed essendo inseparabile da questo, ne è causa [per definizione] „ (T. B. p. 21). [illegible] la relazione di prossimità fra le due cause è diretta. Indiretta invece [illegible] nel caso del colore dei fili. Il tessuto, come abbiamo visto, è la causa inerente (materiale) del proprio colore; ma la causa inerente (materiale) del tessuto sono i fili; quindi il colore dei fili è connesso col colore del tessuto non immediatamente, ma per il tramite del tessuto stesso.

3) La causa strumentale *(nimittakâraṇa)* è quella che è diversa dalla causa inerente e dalla non-inerente. Una simile definizione negativa permette di comprendere in questa categoria tutte le cause che, pur non avendo un carattere di necessità prima e immediata, concorrono tuttavia alla produzione dell' effetto. Possono essere infinite di numero, e distinguersi in particolari *(asâdhâraṇa)* — come sarebbero il telaio per il tessuto e il tornio da vasaio per il vaso di creta —, e universali *(sâdhâraṇa)*. Con quest' ultimo nome si indicano tutte le cause che agiscono nella pro-

---

(¹) T. B. p. 15–20. Noi abbiamo continuato con l' esempio del tessuto e dei fili, sebbene il testo adoperi nello svolgere le due obbiezioni, l' altro, più fastidioso, del vaso di creta.

duzione di qualsivoglia effetto. Sono otto: Dio, la sua scienza, la sua volontà, la sua azione, la negazione anteriore, il tempo, lo spazio, il destino (che comprende il merito e il demerito).

§ 3. La causa efficiente.

Dopo esposte le tre categorie di cause da noi studiate nel paragrafo precedente, Keçava Miçra conclude: " fra queste tre specie di causa, prende il nome di causa efficiente quella che prevale comunque su le altre „ (T. B. p. 25). A queste parole fa eco Annambhaṭṭa (T. S. §§ 37 e 41), il quale dice che "fra queste tre varietà di causa, dicesi efficiente quella che è specifica „. In un altro luogo, Keçava Miçra dice che per causa efficiente si deve intendere ciò che " in grado massimo contribuisce a produrre un effetto „ (1), il che, in sostanza, è quanto dire, come spiega il suo commentatore, che è la causa per eccellenza.

Se i dati dei nostri testi fossero questi soli, il concetto di causa efficiente secondo il Nyâya sarebbe chiaro e semplice. Ma invece esso costituisce uno dei punti più controversi e più discussi. Le opinioni prevalenti in proposito sono due, la prima sostenuta dagli antichi, la seconda dai moderni. Secondo gli antichi, per causa efficiente *(karaṇa)* si deve intendere una causa specifica che produce l'effetto per mezzo di un atto o funzione *(vyâpâra)* che le è connessa (2). Il termine sanscrito *(vyâpâra)* indica precisamente l'atto intermedio fra la causa e l'effetto, ossia quell'atto per cui la causa divenendo attiva produce il suo effetto: ad es. la causa specifica (o strumentale) del tagliare è la scure, ma occorre che, prima che si verifichi l'effetto (il taglio), intervenga un atto intermedio *(vyâpâra)* consistente nel contatto fra la scure e l'oggetto da tagliare (3). La causa specifica dunque è quella che può

---

(1) T. B. p. 10; cfr. Pâṇiṇi I, 4, 42.

(2) Cfr. T. K. p. 7 l. 5: *vyâpâravat kâraṇaṃ karaṇam.*

(3) Cfr. T. B. p. 27, ove l'esempio è applicato al prodursi della nozione indistinta dagli organi sensori per mezzo dell'atto intermedio consistente nel contatto fra questi e gli oggetti. Per altre definizioni e per più minuti particolari, si veda Nyâya K. *s. v.*

considerarsi come prossima e immediata e che produce il proprio effetto per il tramite di un atto intermedio che si genera da essa stessa. I moderni invece hanno escogitato un' altra definizione, secondo la quale per causa specifica si deve intendere quella " che non è mai disgiunta dal proprio effetto „ (1). La differenza fra le due opinioni è assai più importante di quanto a prima vista non paia. Come osserva giustamente l' Athalye, secondo gli antichi, la causa efficiente, che produce il suo effetto per mezzo di un atto, dovrebbe, a rigore, essere sempre una sostanza, perchè solo nelle sostanze risiedono il moto (o l' azione) e le qualità che possono costituire quell' atto, mentre invece secondo i moderni, appunto tale atto diviene la causa efficiente, perchè più prossimo e più immediato in rapporto all' effetto. Valga un esempio, tolto da Keçava Miçra. Un oggetto (come vedremo nel capitolo su la percezione) è percepito quando l' organo sensorio sia venuto in contatto con esso. Ora, secondo gli antichi, l' organo sensorio è la causa specifica della sensazione, e il contatto fra esso e il suo oggetto costituisce l' atto intermedio *(vyâpâra)*. Secondo i moderni, la causa specifica è invece il contatto fra l' organo e l' oggetto; a essa segue immediatamente come effetto la percezione, mentre tale rapporto di successione immediata può benissimo non aver luogo fra l' organo e la percezione. Analoga differenza di opinioni fra le due scuole, regna anche in rapporto alla causa della conclusione logica, come diremo meglio a suo luogo. In poche parole: ciò che per gli antichi era l' atto o la funzione della causa, divenne causa per i moderni; e la causa efficiente degli antichi rientra, secondo i moderni, nella categoria generale delle semplici cause (2).

---

(1) Nyâya K. p. 175: *phalâyogavyavacchinnaṃ karaṇam*; cfr. Nîl. p. 65.

(2) Cfr. Athalye p. 188; vedasi anche, dello stesso, a p. 188-189, un' acuta analisi su la possibile origine delle due diverse teorie. — Tra i nostri autori, seguono la scuola antica Keçava Miçra, Laugakshi Bhâskara e Viçvanâtha, mentre Annambhaṭṭa appare incerto fra le due opposte opinioni.

§ 4. L' effetto.

La definizione di 'effetto' deriva — almeno nella forma in cui essa ci è data da alcuni dei nostri autori — da quella di 'causa'. Per effetto dunque si intende, secondo Keçava Miçra, " ciò che consegue a ciò che è necessario e non accessorio „ (1), e, poichè le ultime parole non sono che la definizione di 'causa', la frase di Keçava Miçra è identica a questa di Laugâkshi Bhâskara: " effetto è ciò che consegue alla (propria) causa „ (2). Annambhaṭṭa definisce l' effetto in modo del tutto diverso, dicendolo " il correlato positivo di una negazione anteriore „ (3), ossia, è ciò che, per effetto di cause determinate che lo producono, comincia ad esistere in un dato momento, prima del quale non esisteva. A complemento e illustrazione di questa definizione può servire quanto già esponemmo nel cap. VIII, § 2 e nota in fine (4).

§ 5. La teoria della causalità considerata nel suo complesso.

Se consideriamo nel suo complesso la teoria della causalità, vediamo che essa si presta a molte e gravi obbiezioni, alle quali non sempre è facile rispondere in modo soddisfacente. Anzitutto, il Nyâya-Vaiçeshika, come si può dedurre anche dalle ultime linee del paragrafo precedente, sostiene, almeno fino a un certo punto, che l' effetto è in tutto e per tutto distinto dalla propria causa, e che non preesiste contenuto e latente in essa. A tale principio fondamentale, che è da solo quasi una teoria, si dà il nome appunto di ' teoria dell'effetto non esistente (nella causa) ' — *a-sat-kârya-vâda*. A esso si oppongono fieramente i seguaci del Sâṃkhya, che so-

---

(1) T. B. p. 13 *ananyathâsiddhaniyatapaçcâdbhâvitvaṃ kâryatvam*.

(2) T. K. p. 3, l. 3 *kâraṇapaçcâdbhâvi kâryam*.

(3) T. S. § 39 *kâryaṃ prâgabhâvapratiyogi*.

(4) Sui rapporti fra causa ed effetto, Kaṇâda dice: " dalla non-esistenza della causa deriva la non-esistenza dell' effetto „; ma " dalla non-esistenza dell'effetto non consegue la non-esistenza della causa „, V. D. I, 2, 1-2.

stengono la teoria contraria, dell' 'effetto esistente (nella causa)', — *sat-kârya-vâda*, — o, come meglio diremo, della preesistenza dell' effetto nella causa. I testi del Sâṃkhya in più di un luogo si soffermano a discutere ampiamente questo principio, e gli argomenti principali addotti per confutare la tesi del Nyâya-Vaiçeshika sono esposti da Vâcaspati Miçra (S. T. K., 9), al quale rimandiamo il lettore [1]. In poche parole, essi si possono riassumere in un' obbiezione fondamentale: se le due entità, a cui il Nyâya-Vaiçeshika dà pur tuttavia il nome di causa e di effetto, sono assolutamente distinte fra loro, diviene impossibile stabilire fra esse un rapporto di causalità, e una simile teoria viene a essere di poco diversa da quella dei Buddisti, secondo i quali " il reale si produce dall' irreale „ [2] frase che, nel concetto, ha un' innegabile somiglianza con la definizione dell' effetto come " correlato positivo di una negazione anteriore „. I seguaci del Nyâya-Vaiçeshika non possono d' altra parte accettare le conclusioni degli avversari, perchè esse, portate alla loro ultima conseguenza, condurrebbero ad ammettere un' identità fra causa ed effetto, identità che, se è sostenuta dai Vedantisti e dai seguaci del Sâṃkhya [3], non può conciliarsi con i principi dei nostri due sistemi: difatti, pure ammettendo che due oggetti formati di una stessa materia siano preesistenti nella materia stessa, è tuttavia impossibile ammettere tale preesistenza anche per la loro forma e per le loro qualità caratteristiche. Ma, pur accettando per vero anche quest' ultimo punto e concedendo che ogni effetto di qualsivoglia specie non sia se non il manifestarsi di ciò che è latente nella causa, bisognerà per

---

(1) Nella traduzione del Garbe p. 43-49: cfr. anche *Sâṃkhya-Philos.*, p. 120, nota, e, per la teoria della causalità secondo il Sâṃkhya, *id. ibid.*, p. 228-233.

(2) Vâcaspati Miçra, S. T. K. 9, in principio. Secondo l' Athalye (p. 200), tale somiglianza spiega perchè i Nyâya-Vaiçeshika siano stati chiamati semi-buddisti, o, meglio, mezzi sostenitori della dottrina del nulla *(ardhavainâçika)*.

(3) Cfr. Garbe, *Sâṃkhya-Philos.* p. 230-31; Deussen, *Vedânta*, [2] p. 275-280 (specialmente p. 279), e quello che noi pure diremo fra poco.

forza riconoscere che tale manifestazione è a sua volta un effetto, e come tale esige una manifestazione che la faccia uscire in luce, e questa un'altra ancora, e così via all'infinito. L'argomentazione reca l'impronta della sottigliezza propria del Nyâya-Vaiçeshika, ed è certamente acuta. Più coerenti sono i Vedantisti, i quali sostengono che tutto il mondo fenomenico è un'illusione, e quindi gli attributi degli oggetti non hanno un'esistenza reale (cfr. anche Athalye p. 201). Le due opposte teorie servono a spiegare altri principi differenziali delle varie scuole di filosofia indiana: l'ammettere la non preesistenza dell'effetto nella causa, rende possibile immaginare un Dio personale e creatore qual'è quello del Nyâya-Vaiçeshika, e giustifica il ritrovamento della categoria della non-esistenza *(abhâva)*; d'altra parte, il sostenere che l'effetto preesiste nella causa fino a identificarsi con essa, porta inevitabilmente, dapprima al panteismo (Vedânta) e infine all'ateismo (Sâṃkhya).

Non meno discutibile e non meno discussa è la classificazione delle cause. La causa non-inerente è un trovato esclusivo del Nyâya, dovuto forse al fatto che, essendo in questo sistema del tutto distinti la causa e l'effetto, era necessario trovare come un legame fra i due termini. Ma d'altra parte, non è neppur chiaro quando una causa abbia a chiamarsi o inerente o non-inerente o strumentale. L'idea dell'agente non è espressa mai in modo preciso, e pare che si debba comprendere nella terza specie di cause [1]. La classificazione complessa dei nostri testi potrebbe, omettendo la seconda suddivisione, ridursi a due sole varietà: causa materiale *(upâdâna)*, che corrisponde a quella chiamata inerente nel Nyâya-Vaiçeshika, e causa strumentale *(nimittakâraṇa)*. Senonchè a tale semplificazione — che avrebbe permesso al nostro sistema di accordarsi su questo punto con gli altri prevalenti nell'India — si opponevano varie ragioni: una soprattutto, il concetto di inerenza, che è la base della teoria della causalità nel Nyâya-Vaiçeshika.

---

[1] Per osservazioni più minute, vedansi **Roer**, *Division*, ecc. p. VIII, e Athalye p. 203-4.

Prima tuttavia di parlare di quest' ultima questione, occorre fare alcune altre osservazioni. Fino a un certo segno, nella classificazione delle cause quale ci è fornita dai nostri testi, noi possiamo vedere l' influenza dello spirito forse eccessivo di analisi che è caratteristico del Nyâya-Vaiçeshika, e la conseguenza di quel contrasto, più di una volta notato, fra un' innegabile attitudine alla ricerca positiva e l' impossibilità di applicarla, per la mancanza delle necessarie cognizioni scientifiche. Ne deriva che, stabiliti alcuni principi in base a un' osservazione dei fatti che, se anche è acuta, è spesso insufficiente, si continua poi a costruirvi sopra tutto un edificio logico che ben presto non corrisponde più alla realtà: da ciò, un' apparenza aprioristica, che si riscontra anche nella teoria della causalità. E invero, fissata la classificazione delle cause nel modo esposto più sopra, non si è pensato che, nella natura delle cose, i rapporti fra causa ed effetto sono ben di rado così semplici da rientrare in uno schema preciso e regolare, e che uno stesso effetto può essere prodotto dalle cause più diverse, e che le cause stesse possono trovarsi in interferenza fra loro, e agire nei modi più imprevisti e in apparenza più discordi, e, anche, non produrre l' effetto che se ne attende. Ora, sembra che tutto ciò sia sfuggito ai nostri trattatisti, per i quali si direbbe che causa ed effetto sono due termini uniti da un rapporto di concomitanza invariabile. Ed eccoci ricondotti, anche per questa via, a esaminare il concetto dell' inerenza, che è il fondamento della teoria che ora abbiamo illustrata.

Tanto i Vedantisti quanto i seguaci del Sâṃkya non ammettono che l' inerenza *(samavâya)* costituisca una categoria a sè [1]. La discussione, che si svolge lunga e minuta da ambo le parti, può ridursi a tre argomenti capitali: anzitutto, se per inerenza si intende un rapporto tale per cui due cose non possano esistere separate l' una dall' altra, è molto più semplice e più logico am-

---

[1] Vedansi, per il Vedânta, B. S. II, 2, 13-17 e i commenti rispettivi di Çankara (S. B. E. XXXIV p. 389-400) e Râmânuja (S. B. E. XLVIII p. 498-502); per il Sâṃkhya, S. S., V, 99-100 e i commenti relativi di Vijñânabhikshu a Aniruddha.

mettere che l'una costituisca la natura o l'essenza *(svarûpa)* dell'altra, come sostengono appunto i Sâṃkhya. In secondo luogo, il dire che due cose sono inerenti, cioè che, per definizione, non esistono separatamente l'una dall'altra, e il dire d'altra parte che causa ed effetto sono distinti, è quasi un controsenso: i fili (causa) e il tessuto (effetto) sono così connessi, da poter dire che i fili formano o sono il tessuto, e il tessuto i fili. E come si può dire allora che la causa è distinta dall'effetto? È molto più logico ammettere invece, come fanno il Sâṃkhya e il Vedânta, che tra essi interceda un rapporto di identità *(tâdâtmya)*. Infine, se causa ed effetto sono inerenti, e non possono quindi, come abbiamo detto, esistere separati, come si può sostenere che la causa precede al proprio effetto? Potrà essergli coesistente, ma non antecedente.

Ma la ragione vera per cui la teoria della causalità nel Nyâya-Vaiçeshika, non meno forse che in altri sistemi dell'India, è facilmente criticabile, sta nel fatto che il concetto stesso di causalità è fondato su false basi. " La causalità, che ha le sue radici unicamente nella nostra facoltà conoscitiva, è il legame che unisce fra loro tutti i fenomeni del mondo esteriore, e non già il mondo esteriore con ciò che per esso si manifesta. E invero, fra la cosa in sè e il mondo fenomenico intercede un rapporto, non di causalità, ma di identità: il mondo è la ' cosa in sè ', quale essa si disegna nelle forme della nostra conoscenza „ (1).

(1) Deussen, *Vedânta*² p. 276.

Capitolo X.

Teoria della conoscenza.

§ 1. Osservazioni preliminari.

Come vedemmo sul principio di questa seconda parte del nostro libro (cap. II § 12), il Nyâya Vaiçeshika fa dell'*âtman* l'Io senziente e cosciente, il 'sottostrato della conoscenza', secondo la definizione di uno dei testi da noi citati in quel luogo: in una parola, il punto centrale della sua concezione psicologica. Ma qui si affaccia una questione: per qual mezzo può l'Io mettersi in rapporto col non-Io? Qual'è l'organo, lo strumento, che elabora il materiale fornito dall'esperienza? Ciò è quanto chiedere se nella psicologia del Nyâya-Vaiçeshika si trovi qualche cosa di simile a ciò che intendiamo per intelletto, un organo cioè di cui le funzioni consistono nel produrre e nel riprodurre le rappresentazioni. Ad alcuni critici e traduttori europei parve che vi corrispondesse la *buddhi* dei nostri trattatisti: il Röer difatti (*Division* ecc., p. 25) traduce questo termine con 'intellect' lo Hultzsch [1] con 'Verstand.' Anche il Deussen pare, in qualche modo, accedere a una simile interpretazione, accennando alla possibilità di stabilire un confronto fra la partizione dell'intelletto quale da lui è stabilita (funzione produttiva e funzione riproduttiva di rappresentazioni), e quella "molto simile" della *buddhi* nel Nyâya-Vaiçeshika [2]. E per vero, non è

---

[1] Nelle sue traduzioni del T. S. (AGWG. vol. IX, 5, 1907) p. 28, e della T. K. (ZDMG. vol. LXI) p. 772 (≐ p. 11 dell'estratto).

[2] *Gli elementi della Metafisica* (traduz. ital.), p. 81.

facile sfuggire alla tentazione di vedere in uno dei due termini il corrispondente dell' altro, soprattutto per il fatto che le suddivi sioni della *buddhi* sono tali da potersi precisamente raccogliere in due gruppi di cui il primo comprende nozioni primitive, dirette (rappresentazioni), e il secondo, nozioni secondarie, derivate, o riprodotte (ricordo). Ma in realtà, nel Nyâya-Vaiçesika, il vocabolo è adoperato in senso del tutto diverso. Per i nostri trattatisti, esso indica, non lo strumento della conoscenza, ma la conoscenza stessa: tanto è vero, che la *buddhi* — che noi dunque renderemo sempre con 'conoscenza' o 'cognizione' o 'nozione' — è una qualità dell' anima: indica cioè, non l' atto, e nemmeno l' organo, del conoscere, ma la conseguenza dell' atto del conoscere. Ciò risulta evidente anche dalle esplicite affermazioni di alcuni testi, i quali dicono che " per conoscenza si intende ciò che si può esprimere con i sinonimi seguenti: cognizione, conoscimento, scienza, nozione, ecc. " (1).

La conoscenza adunque è una proprietà dell' anima, qualche cosa che le è connaturato e le appartiene come suo proprio carattere: ciò fa sì che il Nyâya-Vaiçeshika, mentre arriva a una grande profondità nell' analisi di ogni singolo processo conoscitivo, non è altrettanto felice nel risolvere la questione preliminare del come questo processo possa aver luogo, e per qual mezzo e per quale organo l'Io venga a conoscere il mondo esterno. Pur tuttavia, i seguaci del nostro sistema non poterono esimersi dal riconoscere la necessità di un simile organo, che servisse a raccogliere e coordinare i dati dell' esperienza: e, fino a un certo punto, lo trovarono nel *manas*, o organo interno: vedi quanto su questo abbiamo discorso al cap. II, § 13. Ma qui dobbiamo ripetere ciò che là dicemmo: l' ignoranza delle scienze biologiche, l' inettitudine a liberarsi da nozioni tradizionali, li portò a conseguenze erronee. Un modo di risolvere la difficoltà, sarebbe stato di fare della *buddhi* l' organo

(1) T. B. p. 89 *buddhir upalabdhir jñânaṃ pratyaya ityâdibhiḥ paryâyaçabdair yad abhidhîyate sâ buddhiḥ*. Cfr. Pra Bh. p. 171; N. D. I, 1, 15; — vedi anche *Contributi* p. 100.

del pensiero, come fece il Sâṃkhya: ma il Nyâya-Vaiçeshika insiste con grande vigore nel dirla una proprietà dell'anima, che può essere percepita direttamente per un organo speciale, che è appunto il *manas*, o organo interno. È tuttavia innegabile che in questa concezione si aveva un germe da cui svolgere una completa teoria della conoscenza: non foss'altro, noi vi troviamo, per quanto travisata, l'idea che le nostre rappresentazioni — (cioè le nostre cognizioni, per dirla con i testi che stiamo esponendo) dipendono (i nostri testi dicono 'sono percepite') da un organo a sè. Dai paragrafi seguenti apparirà per giunta che principî per una simile teoria esistevano di fatto nel sistema Nyâya-Vaiçeshika, ma non furono abbastanza definiti nè portati alle ultime conseguenze, che avrebbero potuto essere una vera e propria dottrina del giudizio. Ma, come dice ottimamente il Jacobi (*Ind. Log.* p. 461), i nostri filosofi " badano più al risultato, al contenuto complessivo del giudizio, che non al processo per cui esso risulta dai suoi elementi costitutivi, a quel modo che la lingua di cui si servono preferisce di adoperare, in luogo di una frase, un'unica parola composta „.

§ 2. Definizione.

Dei due codificatori del Nyâya e del Vaiçeshika, nessuno dà una definizione della conoscenza. Gotama si accontenta di dire (N. D. I, 1, 15) che " *buddhi*, *upalabdhi*, *jñâna*, sono sinonimi „; e questa spiegazione del tutto verbale è ripetuta, con l'aggiunta di un quarto sinonimo, *pratyaya*, da Praçastapâda (p. 171) e da Çankara Miçra (*ad* V. D. VIII, 1, 1). Çivâditya dice che essa è " una luce che risiede nell'anima „ [1]: bella e vivace descrizione, piuttosto che definizione, la quale afferma in sostanza che la conoscenza è una qualità insita nell'anima, e corrisponde alle parole di Keçava Miçra, secondo cui " l'anima è il sottostrato della conoscenza „. Si noti poi che, nella sua definizione di questo termine, Annambhaṭṭa usa, per esprimere ciò che noi traduciamo con 'conoscenza', il vocabolo

(1) S. P. § 93 *âtmâçrayaḥ prakâçaḥ*.

jñâna come perfetto sinonimo di *buddhi*, riconnettendosi così a Gotama e a Praçastapâda.

Come già per altri termini, così pure per questo alcuni dei nostri autori danno una definizione fondata sul concetto generico di 'essere conoscenza, (S. P. *l. c.*; T. K. p. 6, l. 16). Keçava Miçra, dopo di aver tentato di spiegarlo per mezzo dei sinonimi che già abbiamo veduto essere usati allo stesso fine anche da altri più antichi trattatisti cominciando da Gotama, aggiunge: " ovvero anche, la conoscenza è ciò che fa comprendere gli oggetti " (¹). La definizione di Annambhaṭṭa è alquanto diversa, e merita che ci soffermiamo a discorrerne diffusamente. Essa dice: " la conoscenza, cioè la nozione *(jñâna)*, è la causa (specifica) di ogni espressione verbale " (²). Il termine che noi traduciamo con 'espressione verbale' è in scr. *vyavahâra*, e va inteso nel senso di 'uso dei vocaboli rivolti al fine di comunicare le idee' (³). Ne deriva che la conoscenza è concepita come una qualità dell'anima — o, se vogliam dire, dello spirito —, per cui questo in pari tempo ha la nozione di una cosa e formula la parola per esprimerla: cioè, l'idea e il nome con cui designarla gli si presentano uniti e inseparabili. Ma una simile definizione sembra che allo stesso Annambhaṭṭa non apparisse del tutto perfetta: difatti, ne resta esclusa quella nozione che il nostro sistema chiama indistinta (vedi *infra*), e che, essendo in sostanza pura sensazione non ancora divenuta idea, non può esprimersi con una parola. Perciò egli ne escogita un'altra, secondo la quale " la conoscenza non è se non la nozione che forma il contenuto della coscienza *(anuvyavasâya)*, la quale (coscienza) si esprime con la frase 'io conosco' " (T. S. D. § 34: p. 22, l. 2-3). Per bene intendere queste parole, saranno opportune alcune spiegazioni, che noi desumiamo dall'Athalye (p. 174) di cui parafraseremo il testo mezzo inglese e mezzo sanscrito. Secondo il Nyâya, ogni nozione che trae origine dai sensi comprende tre stadi: con-

(¹) T. B. p. 89, l. 2: *arthaprakâço vâ buddhiḥ.*
(²) T. S. § 34 *sarvavyavahârahetur buddhir jñânam.*
(³) Vâkyavṛtti, in Nyâya K. p. 755; cfr. Athalye p. 173.

tatto fra l'organo sensorio e il suo oggetto *(indriyasaṃnikarsha)*, nozione *(jñâna)* e coscienza *(anuvyavasâya)*. Così ad esempio, se dinanzi a noi si trova una pentola, per prima cosa il nostro organo visivo viene in contatto con essa e poscia ne riporta l'immagine al senso interno — *manas* —, il quale a sua volta la trasmette all'anima. A tal punto, l'immagine dell'oggetto è convertita in una conoscenza o cognizione, *buddhi*, la quale può esprimersi nelle parole: 'questa è una pentola'. Ma, poichè tale cognizione è una proprietà dell'anima, questa diviene 'fornita-della-nozione-della-pentola', la qual cosa il sanscrito esprime con un unico composto; e tale stadio dell'Io, combinato con la coscienza dell'essere, che è sempre presente all'Io, dà luogo a uno stadio complesso, risultante appunto da questi due elementi, e che può esprimersi con le parole 'io sono fornito-della-nozione-della-pentola' *(ghaṭajñâ-navân aham)*, ossia 'io conosco la pentola' *(ghaṭam ahaṃ jânâmi)*. Quest'ultimo stadio della conoscenza è chiamato appunto con il vocabolo che noi abbiamo tradotto con 'coscienza', e che nel scr. è *anuvyavasâya*, il che significa 'ciò che vien dopo *(anu)* la nozione semplice *(vyavasâya)*'. Per tal modo, la nozione 'questa è una pentola' *(ayaṃ ghaṭaḥ)* diviene il contenuto particolare di quello stato della coscienza che si esprime con la frase 'Io conosco'.

Si noti che con le due definizioni ora analizzate, Annambhaṭṭa stabilisce chiaramente la posizione del Nyâya di fronte alle scuole rivali, principalmente al Sâṃkhya. Per questo, la *buddhi* è, in sostanza, lo strumento della conoscenza [1], mentre per il Nyâya è una qualità; per il Nyâyâ, la *buddhi* è il contenuto di uno stadio della coscienza risultante dalla fusione della coscienza dell'essere con la conoscenza, mentre per il Sâṃkhya la cognizione diviene cosciente non appena è formulata nell'espressione 'questo è l'oggetto *x*', ossia quando è giunta a quello che, per il Nyâya, è il secondo stadio.

---

[1] Vedi Garbe, *Sâmkhya-Philos.*, p. 245-246.

§ 3. Suddivisioni.

Nei testi del Nyâya e del Vaiçeshika, la cognizione è variamente suddivisa, a seconda dei criteri fondamentali accolti volta per volta. Il criterio teologico, o, se meglio piace, teistico, fa sì che per il Nyâya ogni cognizione possa considerarsi o come eterna o come transeunte: la prima è propria unicamente dell'anima suprema — Dio — e può essere solo percezione diretta o intuizione, ed è per natura sempre vera, infallibile; la seconda appartiene alle anime individuali — agli uomini — e può essere vera o falsa, e suddividersi secondo l'ordine che vedremo. Praçastapâda invece (p. 172 e sgg.), prende per fondamento la distinzione della nozione in vera e falsa, e fa quindi due categorie, che denomina rispettivamente 'scienza' *(vidyâ)* e 'non-scienza' *(avidyâ)* e che suddivide poi ulteriormente nelle loro varietà. Noi considereremo la cognizione in sè e per sè, nelle sue sottospecie, indipendentemente da ogni attributo accessorio, che varrà solo a introdurre delle distinzioni singole per ciascuna specie di cognizione: in altri termini, il criterio di verità e di falsità e quello di infallibilità e di fallibilità saranno secondari e attribuiti volta per volta a ciascuna suddivisione.

La conoscenza o nozione *(buddhi)* può dunque essere: I) Rappresentazione o II) Ricordo.

I) La Rappresentazione *(anubhava)* si suddivide alla sua volta in:

1) Percezione *(pratyaksha)*,
2) Conclusione logica *(anumiti)*,
3) Giudizio analogico *(upamiti)*,
4) Nozione verbale *(çâbda)*.

La prima di queste quattro suddivisioni è o eterna e sempre vera, se è propria di Dio, oppure non-eterna se è propria dell'uomo, nel qual caso può essere o vera o falsa. Le altre tre appartengono solo all'uomo e possono essere vere o false.

II) Il Ricordo *(smṛti)* non comprende sottospecie; appartiene solo all'uomo e quindi è transeunte e può essere vero o falso.

§ 4 Rappresentazione e ricordo. (1)

La rappresentazione *(anubhava)* è definita dai nostri testi in modo indiretto, quasi per via di esclusione, come " quella specie di cognizione che è diversa dal ricordo ". Ciò è quanto dire che per rappresentazione si intende ogni nozione primitiva, originaria, che non sia la ripetizione o la riproduzione di nozioni anteriori. Per vero, alcuni dei nostri trattatisti si sforzano di escogitare una definizione positiva di questo termine: ad es. Laugâkshi Bhâskara, dopo aver detto, come gli altri, che la rappresentazione è una nozione diversa dal ricordo, soggiunge: " ovvero anche, essa è ciò che è fornito della caratteristica generica di essere rappresentazione ": il che è una parafrasi tecnica che descrive ma non definisce. La ragione per cui il termine è definito negativamente consiste, secondo l'Athalye (p. 178), nel fatto che la rappresentazione è un' operazione ultima e semplice dello spirito, e si ritrova in tutte le altre operazioni mentali, compresavi quella del definire. Del resto, come nota giustamente lo stesso dotto Indiano, è inutile darne una definizione positiva, perchè, col puro e semplice escludere il ricordo, che è una delle due sottoclassi della cognizione e che è definito a parte, la definizione della cognizione si applica per necessità integralmente alla rappresentazione.

Il ricordo *(smṛti)* poi è quella cognizione che è prodotta da un' impressione mentale. Ogni rappresentazione, cioè ogni nozione formatasi con il processo analizzato nel § 2, dopo di essere entrata nel dominio della coscienza, vi rimane, per così dire, impressa, per effetto di una facoltà, che i nostri trattatisti chiamano appunto impressione mentale *(bhâvanâ)*, o impressione *(saṃskâra)* senz' altro: forse, senza avvedersene, essi includevano in questa concezione, non del tutto chiara, la facoltà della memoria. Dico forse, perchè in realtà questa impressione mentale è considerata come l' atto *(vyâpâra)* intermedio fra la rappresentazione e il ricordo,

(1) T. B. p. 89; S. P. § 139; T. S. e T. S. D. § 34; T. K. p. 6, l. 16-20; B. P. 51 e S. M. p. 27; T. A. p. 12, l. 4-7.

come ciò che unisce l'una all'altro, e che, prodotto dalla prima, serve a sua volta a produrre il secondo.

I nostri testi si danno cura di distinguere fra ricordo e ricognizione o riconoscimento *(pratyabhijñâ)*, notando che l'elemento differenziale fra essi è dato dalla percezione diretta, che manca nel primo ma opera nel secondo. Dice Keçava Miçra (T. B. p. 86, l. 3-5) che " l'impressione, risvegliata, produce il ricordo "; e il risveglio dell'impressione lasciata nella mente da percezioni anteriori avviene per un vero e proprio processo di associazione d'idee, provocato, ad es., dal vedere un oggetto simile a quello già conosciuto o comunque connesso con questo. Dei due oggetti, quello che serve a richiamare alla memoria l'altro, è chiamato l'eccitatore, o, meglio, il risvegliatore *(udbodhaka)* dell'impressione che l'altro aveva lasciata nello spirito: in altri termini, il ricordo di una data cosa è provocato dalla visione di un'altra, di cui l'idea è associata all'idea del primo, che non è presente. Nella ricognizione invece, l'oggetto riconosciuto si trova effettivamente davanti ai nostri occhi, e produce in noi una nozione a cui la memoria apporta il proprio aiuto riconnettendola con una nozione identica avuta già altra volta: ad es., vedendo una data persona, noi ne riceviamo la nozione visiva, identica a quella avuta già anteriormente, quando abbiamo veduta quella stessa persona. In simile caso, la nozione che si produce in noi, e che consiste nel riconoscere l'oggetto altra volta conosciuto, entrano due elementi: l'impressione lasciata nel nostro spirito dalle percezioni anteriori, e la percezione nuova, ripetuta in quel dato momento in cui riconosciamo l'oggetto: perciò un testo (¹) osserva giustamente che la ricognizione " consiste in una nozione prodotta da un'impressione accompagnata dalla percezione ", mentre Nîlakaṇṭha nota non meno giustamente (Nîl. p. 51) che la sua causa consiste in una nozione di identità piuttosto che in un ricordo intermedio.

Da quanto abbiamo esposto fin qui, possiamo trarre alcune considerazioni riassuntive, e porre in chiaro alcune idee fondamen-

(¹) Nyâyasiddhântadîpa, citato in Nyâya K. p. 501, nota terza.

tali. Per i nostri trattatisti, la nozione è, in sostanza, il contenuto di un determinato stato di coscienza dell'Io; può essere primaria o primordiale, oppure secondaria o derivata: nel primo caso si chiama rappresentazione *(anubhava)*, nel secondo, ricordo *(smṛti)* o riproduzione di una rappresentazione anteriore. La teoria del ricordo, quale noi l'abbiamo esposta, contiene l'abbozzo di una teoria della memoria nei suoi elementi essenziali: ogni nozione primaria dà origine a un'immagine che rimane impressa nello spirito, finchè certe determinate circostanze non la risveglino.

§ 5. Cognizione vera e cognizione falsa.

I. Rappresentazione vera e rappresentazione falsa.

α) *Criteri di distinzione.*

Ogni rappresentazione può essere o vera, cioè conforme al proprio oggetto (*yathârtha*, da *yathâ*, 'come' e *artha*, 'oggetto'), o falsa, cioè non conforme al proprio oggetto *(ayathârtha)*: nel primo caso, prende anche il nome di *pramâ*, nozione o scienza in senso proprio, e quindi vera, nel secondo, di *apramâ*, non-nozione o non-scienza, e quindi nozione falsa (T. S. § 35). Le due coppie di termini si equivalgono nell'uso, con l'unica differenza che la seconda *(pramâ* e *apramâ)* è più frequente nei testi del Vaiçeshika, ed è quindi preferita, ad es., da Çivâditya, che si riconnette più direttamente con questa scuola. Nei trattati sincretistici più recenti, ad es. T. S. e T. K., sono usati promiscuamente come sinonimi: anzi, i primi servono a spiegare i secondi: perciò 'nozione' *(pramâ)* è uguale a 'rappresentazione conforme all'oggetto' *(yathârtha-anubhava)*.

Ma questa non è una definizione esauriente: perciò i nostri autori ne escogitarono altre. Keçava Miçra dice che "è vera quella rappresentazione che non contraddice al suo oggetto„ (1); Çivâditya identifica la nozione in senso proprio *(pramâ)* con la "rappresen-

(1) T. B. p. 89, l. 4: *yathârtho 'rthâviṣaṃvâdî.*

tazione della realtà „ (1) e Laugâkshi Bhâskara, servendosi di un termine per definire l'altro, dice che " la nozione vera è una rappresentazione conforme al proprio oggetto „ (2). Più profonda e più acuta è la definizione di Annambhaṭṭa (T. S. e T. S. D. § 35), con cui concorda Jagadîça (T. A. p. 12, l. 5-6). Essa suona così: " rappresentazione vera è quella che ha la stessa caratteristica del suo oggetto „, o, secondo il commento di Nîlakaṇṭha (Nîl. p. 60), la rappresentazione di un oggetto fornito di un dato attributo, che esso possiede in realtà: meglio ancora diremo, pure attenendoci alla terminologia originale, che è vera quella rappresentazione nella quale la forma o la caratteristica *(prakâra)* del suo oggetto *(viçeshya)*, cioè della cosa in quanto è rappresentata, corrisponde alle caratteristiche essenziali *(viçeshaṇa)* della cosa quale è in realtà (3). La definizione così formulata, richiede, anche per i termini che vi ricorrono e che sono di uso frequente nel Nyâya, alcune spiegazioni, per le quali ci gioveremo dell'Athalye, modificandolo in alcuni punti ove forse avrebbe potuto essere più chiaro. Quando noi vediamo una cosa, questa diviene l'oggetto *(viçeshya)* della nostra nozione, e la caratteristica *(viçeshaṇa)* che contraddistingue la cosa e la fa essere ciò che è, diviene la forma *(prakâra)* della nozione stessa. Ad esempio, nella nozione " questo è un fiore „ (ci sia concesso, almeno una volta, di sostituire con qualche cosa di meno volgare la volgarissima 'pentola' dei nostri buoni filosofi), il fiore è l'oggetto *(viçeshya)* della nozione, e l''esser fiore', che è la caratteristica generica del fiore stesso, costituisce la caratteristica o la forma della nozione. Quindi la nozione " questo è un fiore „ può descriversi come una nozione che ha per proprio oggetto *(viçeshya)* un fiore che ha per suo attributo *(viçeshaṇa)* l''essere fiore', mentre questo stesso attributo è la forma o caratteristica specifica *(prakâra)* della nozione. Con ciò si vuol dire che l'oggetto descrive la nozione, e la forma della nozione distingue questa da tutte le altre. Ancora: supponiamo di vedere un fiore azzurro: tale qualità di

---

(1) S. P. § 140: *tattvânubhavaḥ pramâ.*
(2) T. K. p. 7, l. 3: *yathârthânubhavaḥ pramâ.*
(3) Cfr. Jacobi, *Ind. Log.* p. 461.

' essere azzurro ', che costituisce una caratteristica *(viçeshaṇa)* del fiore, diviene la forna o la caratteristica *(prakâra)* della nozione che noi abbiamo di quel dato fiore azzurro (1).

In sostanza — se non erro — noi qui troviamo abbozzata, almeno nei suoi elementi essenziali, una teoria del giudizio. Quando diciamo ' questo è un fiore ', noi affermiamo che il soggetto (' questo ') possiede il predicato di ' esser fiore ': e abbiamo un giudizio analitico. Quando invece diciamo ' questo fiore è azzurro ', formiamo un giudizio sintetico, perchè risultante dall'unione di due concetti diversi — l' ' esser fiore ' e l' ' essere azzurro ' — riferiti allo stesso soggetto. Ma non pare che simile distinzione sia stata chiaramente veduta dai nostri trattatisti, sebbene si possa ritenere che l' abbiano intuita.

Riassumendo in poche parole quanto abbiamo finora discusso, possiamo dire che la rappresentazione — o nozione — vera, è quella nella quale la forma dell' oggetto, quale in essa si riflette, corrisponde alle proprietà reali dell' oggetto. Il suo contrario, cioè la rappresentazione falsa o nozione non vera *(a-pramâ)*, consiste in una nozione " che ha per sua forma ciò di cui l' oggetto possiede la negazione „ (2), ossia, è una nozione in cui l' oggetto è rappresentato come fornito di un attributo che in realtà non possiede. L'esempio addotto di solito è il seguente. Se noi vediamo un pezzo d' argento, l' attributo di ' essere argento ', che viene a formare la caratteristica della nostra nozione, corrisponde alla reale natura dell'oggetto, e quindi la nostra rappresentazione è vera. Ma se, vedendo nella valva di un' ostrica perlifera il color bianco argenteo che le è proprio, noi diciamo che essa è argento, noi abbiamo una nozione in cui la caratteristica con cui l'oggetto vi è rappresentato non corrisponde a una caratteristica realmente posseduta dall' oggetto stesso. (3)

---

(1) Cfr. Athalye p. 180, e Nîl. p. 60.

(2) T. S. § 35 *tadabhâvavati tatprakâraç câyathârthânubhavaḥ.*

(3) Per la critica rivolta a queste due definizioni dai seguaci del Sâṃkhya e del Vedânta, e per la confutazione che di essa fanno i Naiyâyika, vedi Athalye, p. 181-183.

β) *Le quattro specie di rappresentazione vera e i quattro mezzi di conoscenza* (¹).

Ogni nozione vera, ossia ogni rappresentazione conforme alla reale natura dell'oggetto, può, secondo il Nyâya, essere di quattro specie: percezione *(pratyaksha)*, conclusione logica o illazione *(anumiti)*, analogia o giudizio analogico *(upamiti)*, e parola o conoscenza verbale *(çâbda)*. Secondo il sistema Vaiçeshika invece, due sole sono le varietà possibili: percezione e conclusione logica, la quale ultima comprende sotto di sè la terza e la quarta. Vedremo poi, trattando di ciascuna in particolare, quali argomenti adducono i seguaci dell'una scuola e dell'altra per sostenere la fondatezza della propria suddivisione: per ora, ci basti il notare che ciò costituisce una delle differenze più profonde e più caratteristiche fra i due sistemi. Alle varie specie di rappresentazione corrispondono altrettanti processi — o, per dirla col termine indiano — mezzi di conoscenza (quattro nel Nyâya e due nel Vaiçeshika), e cioè: la percezione *(pratyaksha)*, l'illazione *(anumâna)*, la comparazione *(upamâna)* o analogia, la parola o, più propriamente, testimonianza fededegna *(çabda)*. La traduzione dei singoli termini non è sempre molto facile, specialmente se si vuol conservare quella corrispondenza etimologica che intercede nel sanscrito fra i due vocaboli di ogni coppia. Difatti il sanscrito, mentre solo per la percezione usa una parola uguale per indicare lo strumento, o, meglio, il processo della conoscenza e il suo risultato, negli altri tre casi usa termini diversi ma etimologicamente connessi. Noi cercheremo per quanto è possibile, nel seguito della nostra trattazione, di usare vocaboli e magari circonlocuzioni distinte a seconda che vorremo indicare o la nozione o il modo con cui ad essa si perviene; ma non di rado saremo costretti dalle necessità del linguaggio a usare un solo termine per le due idee: il lettore saprà da sè distinguere opportunamente caso per caso.

(¹) T. B. p. 8 e 89; S. P. §§ 32, 144–145; T. S. e T. S. D. § 36; T. K. p. 7, l. 3–4, p. 8, l. 12–14; B. P. 51–52 e S. M. p. 27–28 T. A. p. 15, l. 8–10.

Prima di procedere oltre, occorre soffermarci a esaminare e discutere ciò che i nostri trattatisti intendono per 'mezzo di conoscenza' *(pramâṇa)*, non solo perchè il termine ha di per sè una importanza ragguardevole, ma soprattutto perchè la teoria che ad esso si riferisce, da una parte, serve a spiegare ciò che dovremo dire fra poco intorno alla conoscenza considerata in sè e per sè, e, dall'altra, costituisce un logico anello di congiunzione con i capitoli che tratteranno delle varie specie di conoscenza.

Il 'mezzo di conoscenza' – *pramâṇa* – è definito da Vâtsyâyana secondo l'etimologia, come " ciò per cui il soggetto conoscente conosce l'oggetto " [1]. Çivâditya (S. P. § 144) intende per mezzo di conóscenza " ciò che non è mai disgiunto da una nozione vera " *(pramâ)*. In questa definizione sono contenuti due caratteri: 1°) l'essere causa della nozione; 2°) che tale nozione prodotta dal *pramâṇa* è sempre vera. Ora, gli altri nostri autori concordano sostanzialmente con Çivâditya: Annambhaṭṭa e Keçava Miçra dicono che " il mezzo di conoscenza è la causa della nozione *(pramâ)* ", intendendo con quest' ultimo termine, come d' altra parte si ricava evidentemente da tutto il contesto dei singoli trattati, la nozione vera, anzi, più precisamente, la rappresentazione vera. Ciò risulta anche dalle esplicite parole di Keçava Miçra (T. B. p. 8-9): " Mezzo di conoscenza è la causa della nozione. Qui 'mezzo di conoscenza' è il soggetto da definirsi, 'causa della nozione' è la definizione. Ora, ci si potrebbe dire: se il mezzo di conoscenza è la causa della nozione, bisogna dire anche quale sia il suo effetto, perchè la causa è necessariamente connessa con l' effetto. È vero: l' effetto è appunto la nozione, o, in altri termini, ciò che si vuol raggiungere *(sâdhya)*, a quel modo che il taglio è appunto l'effetto della scure, la quale è causa del taglio. Ma di che specie è questa nozione, che ha per propria causa il mezzo di conoscenza? Si risponde: 'una nozione che consiste in una rappresentazione *(anubhava)* conforme all' oggetto' ".

---

[1] N. Bh. introduzione: *sa (pramâtâ) yenârthaṃ pramiṇoti tat pramâṇam.*

Alla definizione di cui ora abbiamo discorso si potrebbe obbiettare che essa è troppo indeterminata. Più precisa è quella di Mâdhava (S. D. S. p. 92, l. 13): " mezzo di prova è quello a cui sempre si accompagna una nozione vera, e in pari tempo non è disgiunto dagli organi [di cui deve servirsi] nè dalla sede [della conoscenza, cioè l'anima] „. Perchè un mezzo di qualsivoglia specie possa dirsi veramente tale, occorre che faccia ottenere il fine da raggiungere (*sâdhya*, nel periodo su citato di Keçava Miçra): nel caso nostro, diremo che 'mezzo di conoscenza' potrà dirsi ciò a cui si accompagna costantemente la nozione: chè, se così non fosse, esso non sarebbe sufficiente a produrre l'effetto che ne attendiamo, cioè non servirebbe a farci conoscere il suo oggetto, e non sarebbe perciò un mezzo di conoscenza. Inoltre, questa seconda definizione serve a distinguere il *pramâṇa* sia dal soggetto conoscente, sia dagli organi che forniscono il materiale primo di ogni cognizione e che, quindi, sono anch' essi una causa e un mezzo di conoscenza. Così resta fissata chiaramente la natura del *pramâṇa*, che è di essere, non lo strumento, ma il modo come noi ci serviamo di questo strumento, il processo, l' insieme degli atti che producono i vari generi di conoscenza. Infine, come osserva Mâdhava stesso, tale definizione ha il vantaggio di comprendere anche il dogma particolare alla scuola del Nyâya, che Dio è la fonte di ogni vera scienza [1]: difatti, Dio, onnisciente, è la sede di ogni sapere ed è sempre congiunto con esso.

Può sulle prime sembrar strano che i nostri autori, parlando di nozione vera e di mezzo di conoscenza, si riferiscano quasi tutti alla sola rappresentazione, tralasciando il ricordo; uno solo, Laugâkshi Bhâskara, estende la definizione di *pramâṇa* anche al ricordo, dicendo che esso " è la causa, comune alla rappresentazione e al ricordo, della nozione vera „ (T. K. p. 7, l. 3-4). Ma ciò non deve meravigliare, perchè il ricordo è basato in tutto su la rappresentazione, da cui trae i propri caratteri; e d' altra parte, trattandosi di 'mezzo di conoscenza', si deve tener conto solo del come si originano le

(1) S. D. S. p. 92, l. 13-15, ove è citato N. D. II, 1, 67.

nozioni vere e proprie, primitive e originarie, e non già del come si riproducono o si ripresentano. E per vero, il ricordo si genera in modo del tutto diverso dalla nozione a cui i nostri testi danno il nome di *anubhava*, che noi traduciamo con 'rappresentazione'.

Il numero dei mezzi di conoscenza nelle varie scuole indiane di filosofia. — Una delle diversità più salienti fra i diversi sistemi di filosofia dell'India, consiste nel numero di *pramâṇa* che ciascuno di essi ammette, diversità che, com'è naturale, dipende in gran parte dai principi fondamentali che essi professano. I materialisti (Cârvâka) sostengono che l'unica fonte di ogni nostra nozione sono i sensi, e quindi non riconoscono altro mezzo di conoscenza tranne la percezione (1). I Vaiçeshika e i Buddisti ammettono la percezione e l'illazione. Per i Jaina, la conoscenza si può ottenere in due modi: o direttamente o indirettamente, a seconda che il suo oggetto cade sotto il dominio immediato dei sensi ovvero ne è remoto: nel primo caso, abbiamo la percezione, nel secondo, l'illazione e la parola (2), ossia, tre mezzi di conoscenza, che sono ammessi anche dai Sâṃkhya, dai seguaci del Yoga e da alcuni Vedantisti. I Naiyâyika riconoscono quattro *pramâṇa*, come già abbiamo veduto: i Mîmâṃsaka e i Vedantisti vi aggiungono l'evidenza intuitiva *(arthâpatti)* e l'apercezione *(anupalabdhi)*, che tanto il Nyâya quanto il Vaiçeshika ripudiano, per ragioni che vedremo nel seguito (cap. XI, § 3). Altre scuole infine menzionano come mezzi di conoscenza la inclusione o equivalenza *(saṃbhava)*, l'eliminazione *(pariçesha)*, la tradizione *(aitihya)* e il gesto *(ceshṭâ)*, di cui i due primi rientrano nell'illazione e gli ultimi due nella parola o prova orale.

---

(1) E cadono così nell'assurdo, perchè, per sostenere questa loro opinione, debbono ricorrere alla logica e quindi al sillogismo: anzi, si dimostrano sovente sotto questo riguardo, dialettici e sofisti molto acuti: vedi ad es. in Sh. D. S. (capitolo sui Cârvâka; cfr. il mio articolo *Matériaux pour servir à l'hist. du mat. indien*, in *Muséon* 1907, p. 6–8 dell'estratto) in che modo un materialista dimostra l'insufficienza dell'illazione come mezzo di prova.

(2) N. A. 1 e N. A. V. 2 (p. 4) *pramâṇâni pratyaksha-anumâna-çabdâni.*

γ) *La rappresentazione falsa.* (1)

Richiamiamo la definizione, già data, secondo la quale " rappresentazione falsa è quella che consiste nell'avere la nozione di una cosa come fornita di attributi non rispondenti alla reale natura della cosa stessa „. Ora, una nozione può essere falsa per infinite ragioni e in infiniti modi; ma pur tuttavia i nostri testi cercano di dare una classificazione che, senza poter pretendere di enumerare tutti i casi particolari, permette ciò non ostante di riconoscere le varie specie di errori. In primo luogo, una nozione può essere falsa, o perchè il soggetto conoscente non è sicuro che la nozione che esso ha di una data cosa corrisponda davvero agli attributi della cosa stessa, o perchè vede che una data cosa è in un dato modo mentre in realtà è diversa: nel primo caso, la falsità dipende da incertezza, nel secondo, da certezza, per quanto erronea. Perciò, in base a questo criterio, la nozione falsa può essere o 1) errore dovuto a una convinzione sbagliata *(bhrama)*, cioè, come dice Laugâkshi Bhâskara, " la certezza del contrario [al vero] „ (2), o 2) dubbio *(saṃçaya)*. D'altra parte, un errore può essere commesso volontariamente, come quando si procede a dimostrare una cosa dimostrando l'assurdo che deriverebbe supponendo vero il suo contrario: in tal caso, si suppone volutamente vera una cosa che si sa essere falsa; — o anche, può essere commesso involontariamente per effetto di circostanze estranee alla nostra volontà: — la prima specie di falsità si chiama riduzione all'assurdo *(tarka)*, e la seconda, errore propriamente detto (*viparyaya* o *viparyâsa*; cfr. Athalye, p. 360). Quindi uno dei nostri autori, Annambhaṭṭa, ripartisce la rappresentazione falsa in tre varietà. Ma il criterio di distinzione è più sottile che logico: difatti, non può chiamarsi erronea una nozione di cui si conosce la falsità e che per deliberato proposito

(1) T. B. p. 89 e 92; S. P. §§ 35 e 164; T. S. e T. S. D. § 64; T. K. p. 6, l. 21 - p. 7, l. 2; B. P. e S. M. 127-131; T. A. p. 12, l. 10-14.

(2) T. K. p. 6, l. 22 *viparîtanirṇayo* (ove *nirṇaya* ha lo stesso valore di *niçcaya* di altri testi) *bhramaḥ*.

si suppone vera, solo per dimostrar falso il suo contrario. Per conseguenza, la suddivisione naturale e coerente rimane, a mio parere, quella data da Laugâkshi Bhâskara e Viçvanâtha, in dubbio ed errore.

Il dubbio *(saṃçaya)*, come dice con molta chiarezza Mâdhava (S. D. S. p. 92-93), " è una nozione di cui è incerta la natura ", e può essere di tre specie, potendo essere provocato: 1°) dal fatto che l'oggetto possiede solo qualità che sono comuni anche ad altri oggetti, e quindi non caratteristiche; 2°) dal fatto che le qualità sue proprie sono così poco salienti da non permetterci di determinarlo in modo preciso; 3°) da testimonianze contraddittorie. I nostri autori cercano di dare una definizione più particolareggiata. Secondo Annambhaṭṭa, il dubbio consiste nella nozione che un solo e medesimo oggetto è fornito di qualità diverse e fra loro contraddittorie, ossia, è una nozione in cui non sono ben chiare le note caratteristiche dell' oggetto, sicchè non è possibile determinare che cosa esso sia. A un analogo punto di vista è ispirata la definizione di Keçava Miçra (T. B. p. 92), secondo la quale si ha un dubbio quando, in rapporto a un unico oggetto, si riflette intorno ad oggetti vari e contraddittori fra loro: ad es., se si vede di lontano un qualche cosa di eretto, che non si può ben distinguere nei suoi particolari, ci si chiede se sia un uomo o un palo — cioè, in rapporto a quella cosa incerta a cui non si sa ancor dare un nome, si pensa che possa essere o questo o quell'oggetto, l'uno diverso dall' altro. Il valore e l' ampiezza della definizione (poichè le due ora citate si riducono sostanzialmente a una sola) sono chiaramente fissati da Annambhaṭṭa (T. S. D. § 64): dalle sue parole risulta in modo evidente che il dubbio ha luogo per un solo oggetto e non per più. Quindi se, ad es., si vedono più oggetti insieme, per modo che non si possa avere una nozione precisa e distinta di ciascuno di essi, tale nozione confusa e incerta non potrà tuttavia chiamarsi col nome di ' dubbio '. Inoltre, perchè il dubbio abbia luogo, occorre che si riferisca ad attributi che si escludono a vicenda, e del pari bisogna che tali attributi siano più d'uno, perchè altrimenti non si può stare in forse su quale si ritrovi nell'oggetto che ci sta davanti. Ciò serve a farci intendere la definizione di

Viçvanâtha, secondo la quale " il dubbio consiste in una nozione che ha per sua forma l'assenza o la presenza di [attributi] contrari in un medesimo oggetto „ (B. P. 130 e S. M. *ad locum*).

Come si vede, si tratta di una nozione la quale per sua natura consiste in un'alternativa che lascia il soggetto conoscente nell'impossibilità di decidersi in un senso o in un altro. A differenza di quello stadio della percezione alla quale i nostri trattatisti danno il nome di 'indistinta', e che consiste nel percepire puramente e semplicemente un oggetto come un qualche cosa che non si sa che cosa sia ma a cui non si tenta di dare un nome, qui, nel dubbio, entra in giuoco anche un atto della mente, per cui si affacciano le possibili modalità dell'oggetto, e si rimane incerti — dubbiosi — su quale sia la vera. Perciò una nozione cosiffatta non può essere attendibile, perchè in essa l'oggetto non si presenta con quei precisi attributi specifici dei quali è fornito in realtà; ma non può dirsi nemmeno in modo assoluto e reciso che sia falsa, perchè le note generalissime dell'oggetto sono riprodotte in essa. Quindi a buon diritto i nostri Indiani ne fecero una varietà della nozione falsa, o, per dir meglio, non vera, distinguendolo dall'errore propriamente detto. In ultima analisi, la natura vera del dubbio sta in un'alternativa, sicchè la sua definizione più esatta è quella data da Laugâkshi Bhâskara, secondo la quale " il dubbio è una nozione consistente in un'alternativa fra più attributi che si escludono a vicenda, in rapporto a un solo e medesimo oggetto „ [1].

Viçvanâtha e Keçava Miçra si indugiano poi a osservare le cause che possono dare origine al dubbio. Nonostante le differenze che nei particolari intercedono fra i due autori, noi possiamo riassumerle come segue.

1) La conoscenza, in quel dato oggetto che ci sta sotto gli occhi, dei soli attributi generici, che, come appartengono ad essso, così possono appartenere ad altri: ad es., il vedere di lontano un qualche cosa di cui si può solo percepire che è alto e in piedi, attri-

---

[1] T. K. p. 7, l. 1-2 *ekasmin dharmiṇi viruddhanânâkoṭikaṃ jñânaṃ saṃçayaḥ*.

buto che può essere proprio di un tronco d'albero o di un uomo o di un' infinità di oggetti, fa sì che si possa dubitare se quello sia un tronco o un uomo. Questo anzi è l'esempio che i nostri testi adducono concordemente per illustrare il dubbio in genere non meno che la particolare varietà di cui ora ci occupiamo, e che è la più evidente e la più facile (1).

Si noti tuttavia che, in realtà, le alternative sono più di due, perchè in simil caso si può dubitare se quella data cosa sia 1) o un tronco, 2) o un uomo, 3) o un oggetto qualsivoglia tranne che un tronco (ma nemmeno un uomo), 4) o un oggetto qualsivoglia tranne che un uomo (ma nemmeno un tronco).

2) Il dubbio può prodursi anche dalla conoscenza di un attributo specifico. Noi abbiamo veduto (p. 152–157) che la qualità specifica della terra è di esser fornita di odore, mentre d'altra parte, per ciò che riguarda la forma sotto la quale essa si presenta, può essere eterna o transeunte. Ora, " uno il quale sa che l'esser fornito di odore, che è qualità specifica della terra, è del tutto diverso [dalla qualità di essere] eterna o non–eterna, ma non riesce a distinguere la differenza [caratteristica della terra in rapporto alla non–eternità], dubita se la terra sia eterna o non–eterna " (T. B. p. 92–93).

3) Infine, il dubbio può sorgere quando il soggetto conoscente si trovi di fronte a due opinioni contradditorie senza avere il modo di decidere fra esse. Quest' ultima varietà coincide con la terza di quelle enumerate anche da Mâdhava (2).

Se il dubbio può essere chiamato una nozione falsa perchè consiste in una conoscenza dell' oggetto non del tutto vera, in cui

---

(1) L'esempio è fondato su la sua frequenza nella vita pratica, ove uno degli esercizi ascetici preferiti da eremiti e anacoreti è di rimanersene per un tempo indefinito nella più assoluta immobilità di corpo, o diritti in piedi o seduti ma con le braccia levate in alto, per modo che, visti in distanza, possono per la loro immobilità apparire, non uomini, ma tronchi d'albero radicati nel suolo.

(2) In questa analisi, mi sono attenuto principalmente a Keçava Miçra: per maggiori particolari, vedansi T. B. p. 92–93, B. P. 130 e S. M. *ad locum.*

questo è rappresentato in modo incerto e indeterminato, l'errore invece consiste in una nozione positivamente falsa, nella quale l'oggetto si presenta con attributi non corrispondenti alla sua reale natura. Perciò a ragione Viçvanâtha, nel suo commento agli aforismi di Gotama (IV, 1, 3), dice che l'errore *(viparyaya, viparyâsa; bhrama)* " consiste nella certezza di una cosa non vera ed è sinonimo di nozione falsa ", coincidendo così con Laugâkshi Bhâskara, che lo definisce (T. K. p. 6, l. 22) come " la certezza di [ciò che è] contrario [al vero] ". In modo analogo si esprime Annambhaṭṭa (T. S. § 64): " errore è una nozione falsa "; mentre Keçava Miçra, sebbene in sostanza concordi con gli altri, dà una definizione più elaborata e si diffonde più a lungo su l'esempio, che è comune a lui e agli altri trattatisti: " l'errore consiste nel percepire un oggetto diversamente da quello che esso è: corrisponde circa a falsità *(bhrama)*: ad es., quando, avendo sotto gli occhi una valva di ostrica ecc. ove non si trova argento, sovrapponendo [mentalmente] l'argento [al bianco argenteo che è nell'interno della valva], si dice ' questo è argento ' " (T. B. p. 89). In un certo senso, errore e dubbio sono affini, perchè, se alcuno si decide per quella delle due alternative che è la falsa, il dubbio può cambiarsi senz'altro in errore. Ma, per diventar tale, occorre che la nozione acquisti carattere di certezza, ossia, che il soggetto conoscente sia convinto che una data cosa è in quel dato modo con cui egli se la raffigura. Inoltre, il soggetto deve essere incosciente dell'errore che commette, e la sua volontà non deve concorrervi in nessun modo: perciò Kaṇâda (V. D. IX, 2, 10: cfr. V. S. V. *ad locum*) e Viçvanâtha (B. P. 131 e S. M. *ad loc.*) annoverano come causa di errore circostanze del tutto fisiche o esteriori, estranee alla volontà del soggetto. Difatti, quando l'errore avvenga per deliberato proposito, e chi erra sappia di errare o voglia errare, si ha, secondo alcuni dei nostri trattatisti, una specie tutta particolare di nozione falsa, a cui essi danno il nome di *tarka*, e che corrisponde, nel linguaggio occidentale, alla riduzione all'assurdo. Naturalmente, non si prende in considerazione il caso in cui l'errore sia commesso per intenzione malevola o per intento sofistico o per inettitudine a conoscere la verità, poichè allora esso rientra o negli errori logici, o nell'errore

propriamente detto, dovuto a circostanze perturbatrici del retto funzionamento degli organi sensori.

Keçava Miçra (T. B. p. 96) definisce il termine dicendo che " per riduzione all' assurdo si intende una conseguenza contraria a quella che si desidera „. Con ciò è espresso chiaramente ciò che, secondo il sistema, va inteso per riduzione all' assurdo. Si consideri difatti che essa è classificata fra le varietà della falsa rappresentazione: ora, la sua falsità non può consistere nel punto di partenza ipotetico, e nemmeno nella tecnica del ragionamento, ma sibbene solo nella conclusione a cui essa conduce e che è in palese contraddizione con la realtà dei fatti. L' esposizione analitica del suo processo servirà a render più chiaro quanto or ora abbiamo detto. Prendiamo ad es. il sillogismo solitamente preferito dai nostri autori. Uno, avendo osservato che sul monte si trova del fumo, vuol dimostrare l' esistenza del fuoco nel monte stesso. Secondo le norme logiche che vedremo in seguito, egli formulerà il suo ragionamento così: quel monte ha fuoco (proposizione), perchè ha fumo (ragione): difatti, tutto ciò che ha fumo ha fuoco, ad es., una cucina (esempio ed enunciato del rapporto di concomitanza). A questo punto, qualcuno potrebbe mettere in dubbio o comunque dichiarare infondata questa concomitanza, rendendo così impossibile di procedere nel ragionamento, perchè, se non si ammette il principio generale su cui si basa, nessuna conclusione si può metter mai in luce. Occorre quindi dimostrare che questo principio generale, che qui si riduce alla concomitanza costante del fumo col fuoco, è fondato nella realtà dei fatti. Non potendosi ricorrere a una serie di esperienze, e dovendosi restare nel campo del ragionamento [1], si dà per ammesso ciò che l' avversario afferma, cioè che il monte non abbia fuoco. In tal caso, si procede nel modo seguente, che è comunissimo nella tecnica dimostrativa dei testi di tutte le scuole: il monte, o ha fuoco, o non lo ha. Se si ammette che lo abbia, allora non vi è più luogo a discussione; ma se lo si nega, allora ne

---

[1] S. M. *ad* B. P. 137: " nel caso che neppure l'osservazione diretta serva a rimuovere il dubbio, allora bisogna ricorrere alla riduzione all' assurdo..... „.

viene questa conseguenza: se il monte non ha fuoco, non può neppure aver fumo, perchè il secondo, essendo effetto del primo, non può esistere dove questo non esiste: perciò l'avversario deve ammettere la concomitanza (espressa ora in forma negativa) che 'dovunque non è fuoco, non v'è neppure fumo'. Da tutto ciò deriva che, per sostenere che il monte non ha fuoco, bisognerebbe ammettere che non ha fumo — cosa alla quale contraddice la realtà dei fatti. Concludendo: poichè l'ammettere la seconda delle due alternative condurrebbe a conseguenze insostenibili, dev'essere necessariamente vera la prima.

Ora, in questo ragionamento, si è supposto che nel soggetto (il monte) si trovasse la non-esistenza del fuoco (concomitato) e se ne traeva come conseguenza la non-esistenza del fumo (concomitante). Ciò renderà facile a intendere la definizione di Annambhaṭṭa (T. S. e T. S. D. § 64), secondo il quale per riduzione all'assurdo s'intende l'ammettere il concomitante (la non-esistenza del fumo) come conseguenza dell'aver ammesso il concomitato (la non-esistenza del fuoco): ad es. " se non vi fosse fuoco (concomitato), non vi sarebbe neppure fumo (concomitante) „ (1).

Dopo tutto quanto abbiamo detto, riuscirà più facile intendere la definizione che Gotama dà di questo termine, e il commento relativo di Vâtsyâyana. Dice il primo (N. D. I, 1, 40): " Per *tarka* si intende una riflessione *(ûha)* riguardante un oggetto di cui si ignora la vera natura, e che si fa per conoscere [appunto] questa [sua natura], fondandosi sul fatto che vi è una causa „. Vâtsyâyana commenta: " Quando si abbia dinanzi a sè un oggetto che non si conosce, nasce per prima cosa il desiderio di conoscerlo.... Poi il soggetto conoscente, vedendo che in esso potrebbe trovarsi [o l'uno o l'altro di] due attributi contraddittori (nell'esempio già usato, l'esser fornito o non essere fornito di fuoco), prende a riflettere, distinguendo, così: 'questa cosa, o è in questo modo, o è in quest'altro'; e, dei due attributi intorno ai quali ragiona, finisce per riconoscerne uno solo, perchè esso è fondato su la causalità

(1) Viçvanâtha (B.P. e S.M. 137), non aggiunge nulla di notevole.

(ha fuoco, perchè ha fumo), e dice: ' per questo esiste una causa (il fumo), un mezzo di conoscenza (la percezione e il sillogismo), e una ragion logica'; e quindi, da questo suo esser fondato su di una causa, conclude che quel dato oggetto può essere solo in un modo e non nell'altro „. Qui, come si vede, è abbastanza chiaramente tratteggiato il processo logico che noi abbiamo poco sopra esposto: solo, si può osservare che da Gotama — così almeno mi sembra — esso è considerato in quanto avviene nel soggetto conoscente, che riflette per conto proprio per illuminare sè stesso; mentre, nell'esposizione dei nostri testi sincretistici, esso è concepito piuttosto come un mezzo di persuadere un avversario o di rispondere a una possibile obbiezione.

Che la riduzione all'assurdo sia errore, è vero solo in apparenza: in sostanza, essa è piuttosto un utile ed efficace aiuto alla ricerca della verità, e la sua funzione può essere doppia: o di dimostrare, o di convalidare ciò che già è stato dimostrato: in altri termini, può servire di prova o di riprova. Si noti poi che essa non va confusa col dubbio: in questo si hanno sempre più alternative; in quella, si tratta solo di un punto: di dimostrare che una data cosa non può essere che in quel determinato modo, perchè altrimenti ne deriverebbe un assurdo (T. B.). D'altra parte, essa differisce dall'errore soprattutto per il fatto che la falsità che essa implica è intenzionale, voluta, mentre l'errore è incosciente.

Gli antichi seguaci del Nyâya menzionano undici suddivisioni del *tarka*, di cui le cinque principali, accettate anche dai moderni, sono: *âtmâçraya (ignoratio elenchi)*, *anyonyâçraya* (dilemma), *cakraka* (circolo), *anavasthâ (regressus ad infinitum)* e *pramâṇabâdhitârthaprasanga (reductio ad absurdum)*: quest'ultima varietà è quella tipica, che noi abbiamo descritta, mentre le prime quattro rientrano negli errori logici (¹).

Ricapitolando ciò che abbiamo esposto in questa parte del presente paragrafo, possiamo dire che la rappresentazione falsa com-

(¹) N. S. V. I, 1, 40; cfr. Athalye p. 363–64.

prende due varietà, il dubbio e l'errore, a cui si può, fino a un certo segno, aggiungerne una terza, la riduzione all'assurdo, la quale, per il suo carattere tutto particolare, va considerata indipendentemente dalle prime due. Non tutti i nostri autori suddividono allo stesso modo la rappresentazione falsa: Annambhaṭṭa e Keçava Miçra la ripartiscono in dubbio, errore e riduzione all'assurdo; Çivâditya (S. P. 32), Laugâkshi Bhâskara e Viçvanâtha si limitano alle prime due varietà, e quest'ultimo considera la riduzione all'assurdo in sè e per sè, senza farne una sottospecie della rappresentazione falsa, mentre Çivâditya l'include nel dubbio. Jagadîça (T. A. p. 12, l. 10 e sgg.) dà una quadruplice suddivisione in dubbio, errore, indeterminatezza e sogno, seguendo così fedelmente Praçastapâda (Pra. Bh. p. 172 e sgg.). La ragione di queste divergenze sta nel diverso modo con cui i nostri autori hanno cercato di conciliare i due sistemi del Nyâya e del Vaiçeshika. Secondo Gotama, il dubbio e la riduzione all'assurdo costituiscono due categorie a sè; secondo Praçastapâda, la rappresentazione falsa comprende le quattro varietà mentovate or ora, che rappresentano un riordinamento del materiale contenuto negli aforismi corrispondenti di Kaṇâda. Data una così profonda diversità nei testi fondamentali delle due scuole, i nostri autori sincretisti non potevano non trovare qualche difficoltà a metterli d'accordo in un'unica esposizione: alcuni preferirono riprodurre senz'altro la classificazione del Vaiçeshika nella redazione di Praçastapâda, altri invece vollero tentarne una più scientifica, ma si trovarono davanti a una nuova difficoltà. Bisognava cioè escludere dal dominio della erroneità la riduzione all'assurdo, e considerarla in sè e per sè, ovvero includervela, facendone una terza suddivisione? Come abbiamo veduto, una parte dei nostri autori si attiene alla prima soluzione, e una parte alla seconda; ma fra questi ultimi, Keçava Miçra si dà cura di notare esplicitamente che essa non rientra nel dubbio. Questa osservazione ha un gran valore per la storia dei due sistemi, perchè ci mostra il modo con cui si operò, in tale argomento, il sincretismo. Per metter d'accordo i due sistemi, il modo più semplice e più ovvio era di considerare la riduzione all'assurdo, non come una suddivisione secondaria, ma come la terza varietà

a sè della non-nozione. Restava l'altra difficoltà delle ultime due suddivisioni ammesse dal Vaiçeshika, ma vi si pose riparo lasciandole in disparte: l'una (l'indeterminatezza) perchè in certo modo poteva considerarsi come prossima al dubbio, l'altra (il sogno) perchè non è fondata su di una percezione diretta nè su di una rappresentazione primitiva, ma è invece conseguenza del ricordo.

Tutto quanto abbiamo esposto dal principio di questo paragrafo, non esaurisce l'analisi di tutte le possibili forme di conoscenza, sia vera, sia falsa, sia, anche, nè vera nè falsa. Alcune, ad es. gli errori logici, sono trattate dai nostri testi insieme con la teoria logica; altre, come sarebbero la nozione 'indistinta' e quella 'distinta', rientrano nel capitolo della percezione: e delle prime e delle seconde noi pure discorriamo a loro luogo. Ma poichè alcuni testi, nel dare una diversa classificazione della rappresentazione falsa, accennano ad altre forme di conoscenza, non sarà fuor di luogo aggiungere ora i nuovi dati che essi ci forniscono, prendendo a nostra guida il più antico degli autori sincretisti, Çivâditya (S. P. §§ 35-38; 164-168).

Egli dice dunque che " la riduzione all'assurdo e il sogno costituiscono il dubbio e l'errore "; e soggiunge poco dopo: " la congettura *(ûha)* e l'indeterminatezza *(anadhyavasâya)* sono comprese nel dubbio ". Questi due ultimi termini sono così spiegati: " la congettura è un dubbio nel quale uno dei due termini prevale su l'altro "; " l'indeterminatezza *(anadhyavasâya)* consiste in una nozione non specifica, la quale non si riferisce in modo particolare a due termini opposti ". Valgano gli esempi: se noi vediamo di lontano un oggetto diritto, ma non sappiamo distinguerne le proprietà caratteristiche, restiamo in dubbio se esso sia un palo o un uomo, perchè i due estremi, o alternative che dir si vogliano, ci si presentano con uguale incertezza; ma se invece, per qualsivoglia ragione, noi ci sentiamo indotti a credere che quell'oggetto sia un uomo piuttosto che un palo, senza tuttavia averne la certezza, allora il dubbio diviene congettura. In altri termini, la differenza fra le due nozioni consiste in questo: che nel dubbio noi non possiamo deciderci per nessuna delle due alternative, nella congettura invece, propendiamo per una di esse. Quanto all'indeterminatezza,

essa si ha quando si percepisce un oggetto nelle sue caratteristiche generiche, senza conoscerne le individuali: ad es., se noi vediamo un albero di cui ignoriamo il nome, si forma in noi la nozione: 'questo è un albero', nozione monca e incompiuta, che, nella sua forma piena, dovrà cambiarsi, ad es., nell'altra 'questo albero è una quercia'. Tale nozione è falsa, o, per dir meglio, non è una nozione; perchè per esser tale dovrebbe, per definizione, comprendere e riprodurre tutte le caratteristiche reali dell'oggetto. Essa poi si distingue dal dubbio in senso ristretto perchè, mentre in questo si tratta di un'alternativa fra due termini opposti, in quella invece si ha solo una rappresentazione generica a cui mancano i caratteri specifici: noi sappiamo cioè collocare l'individuo nella sua classe (il che non avviene nel dubbio) ma non sappiamo riconoscere e differenziare l'individuo da tutti gli altri che insieme con esso formano quella classe.

Per la storia dei nostri sistemi, è opportuno confrontare Çivâditya, che pure è, in sostanza, uno scrittore Vaiçeshika, con Praçastapâda. Come questo, Çivâditya fa della riduzione all'assurdo una suddivisione del dubbio, distinguendosi dagli scrittori sincretisti a lui posteriori, che ne fanno invece una terza varietà della rappresentazione falsa, e da quelli che la considerano indipendentemente da ogni altra categoria. Ma mentre Praçastapâda fa del sogno e dell'indeterminatezza le ultime due delle quattro ripartizioni della rappresentazione erronea, Çivâditya invece le comprende nelle due varietà da lui stabilite, di dubbio ed errore. In questo modo, egli riduce i quattro termini del suo predecessore a due soli, preparando così la via alla classificazione dei trattatisti che verranno dopo di lui. Di questi, alcuni mantennero la sua duplice ripartizione senza entrare in più minute distinzioni (Laugâkshi Bhâskara); ma in tal modo si escludeva la riduzione all'assurdo, che i più antichi esegeti del Vaiçeshika includevano nel dubbio, mentre Gotama la considerava una categoria indipendente. La fusione fu operata nel modo che già abbiamo veduto, facendo cioè del *tarka*, non una categoria, ma una sottospecie della non-nozione (col che si modificava la concezione originale del Nyâya, per accostarsi a quella del Vaiçeshika), e considerandola, non più come una varietà

del dubbio, ma mettendola con l' errore, quale una terza suddivisione *sui generis* della rappresentazione falsa (modificando così l' idea che ne avevano i primi commentatori del Vaiçeshika e accostandosi a quella del Nyâya).

Lasciando in disparte le due specie di percezione, indistinta e distinta, di cui Çivâditya accenna nel seguito del suo discorso, ma di cui noi trattiamo più oltre, ci rimane da accennare a una serie di quattro 'nozioni', com' egli dice e come ripetono con lui altri autori, che in sè e per sè non sono nè vere nè false, ma possono essere o l' una cosa o l' altra.

1) Ricognizione o riconoscimento *(pratyabhijñâ)*, di cui già parlammo in altro luogo di questo capitolo (§ 4): essa consiste nel percepire un oggetto caratterizzato dall' idea di essere passato (S. P. § 167), ad es. " *questo* Devadatta che io vedo ora è *quel* medesimo Devadatta che ho veduto in un momento qualunque del passato ". In tale nozione entrano due elementi: l' uno prodotto dalla percezione, che si esprime con il dimostrativo 'questo'; l' altro, prodotto dal ricordo, e che si esprime con il pronome 'quello.' Il conoscere che la percezione presente è identica al ricordo lasciato dalla percezione passata, costituisce appunto il riconoscimento. Keçava Miçra perciò lo definisce (indirettamente) in modo più chiaro e più analitico, dicendo che essa " si genera dai sensi accompagnati da un' impressione prodotta da una rappresentazione anteriore " (T. B. p. 109, l. 14; cfr. T. K. p. 6, l. 18-19).

2) Repulsione *(hâna)* " è la nozione che una data cosa è una causa di dolore " (S. P. § 167), o, come dice un commento a uno dei nostri testi, (1) " è la nozione, che si ha in rapporto a un oggetto dannoso, di doverlo abbandonare ", cioè evitare.

3) Propensione *(upâdâna)* " è la nozione che una data cosa è una causa di piacere " (S. P. § 167), e quindi, " la nozione che si ha, in rapporto a un oggetto fornito di qualità [utili per noi], di doverlo ottenere " (2).

---

(1) Nyâyapradîpa di Viçvakarma, citato da V. S. Gate, in nota a S. P. § 167 (p. 77).

(2) Nyâyapradîpa, citato da V. S. Ghate in nota a S. P. § 167 (p. 78).

4) Indifferenza *(upekshâ)* " è la nozione che un dato oggetto non è causa nè di piacere nè di dolore „ (S. P. § 167).

Çivâditya chiama queste tre ultime varietà col nome di nozione: in realtà, si tratta piuttosto di stati d'animo, di impulsi, di disposizioni create esse stesse da una nozione antecedente, di cui sono l'effetto: lo si deduce chiaramente anche dalle parole di Keçava Miçra, che pure ne discorre per incidenza (T. B. p. 28). La terminologia dei nostri filosofi, che di solito è così precisa e così minuta, può sembrarci in questo caso confusa e ambigua: e certo può sulle prime far meraviglia che si chiami col nome di nozione ciò a cui noi applicheremmo un altro appellativo. Ma occorre ricordare che per i nostri autori, la conoscenza è una qualità dell'Io, e che quindi l'estensione del termine è per essi molto più vasta che per avventura non sia per noi, comprendendo una quantità di fenomeni subbiettivi a cui noi, nella terminologia occidentale, forse non applicheremmo il nome di nozione. Inoltre, con i tre termini di *hâna*, *upâdâna* e *upekshâ*, si vuole indicare, non tanto un atteggiamento dell'Io di fronte a un dato oggetto, quanto piuttosto la nozione precisa che noi abbiamo, che esso o è desiderabile o è da evitarsi, o non è nè l'una cosa nè l'altra. Tale nozione, naturalmente, è in pari tempo effetto e causa: effetto, perchè prodotta da un'altra consistente nel conoscere che l'oggetto in questione può recarci danno o vantaggio, oppure nè l'una cosa nè l'altra; causa, perchè produce nel soggetto un impulso ad agire o provoca uno stato di inerzia ([1]).

II. Il ricordo vero e falso; teoria del sogno.

La definizione più semplice del ricordo *(smṛti)* si può dare con le parole di Praçastapâda (Pra. Bh. p. 256), dicendo che esso " si riferisce a un oggetto passato „. Annambhaṭṭa (T. S. § 34) dice che esso è " quella nozione che si genera *solo* da un' impressione „, mentre Laugâkshi Bhâskara (T. K. p. 6, l. 16–17), pur concordando

([1]) Cfr. *Contributi* p. 24–25 e Vâtsyâyana a N. D. I, 1, 3.

con lui nel resto, tralascia l'avverbio 'solo.' La differenza non è puramente verbale, ma implica una diversità di scuola fra antichi e moderni, dei quali i primi ritengono superfluo quel vocabolo, che i secondi invece credono necessario. Secondo Annambhaṭṭa (T. S. D. § 34) e Nîlakaṇṭha (p. 50–51), esso ha lo scopo di evitare che la definizione del ricordo si possa estendere al riconoscimento (cfr. sopra, p. 274–275; 294). Per Laugâkshi Bhâskara tale pericolo non esiste, perchè il riconoscimento — ad es. 'questo è quello stesso uomo che ho visto ieri' — avviene anzitutto per opera di una percezione diretta che produce una rappresentazione, e in secondo luogo l'impressione prima serve a far ricordare l'identità fra le due rappresentazioni dello stesso oggetto. Per conseguenza, il processo è diverso nei due casi: nel ricordo, la rappresentazione anteriore è la causa specifica e l'impressione è l'atto intermedio, il modo come agisce la rappresentazione per divenire ricordo. Esso quindi si produce in modo del tutto diverso da quello proprio delle nozioni dirette: la nozione dovuta a un ricordo, e che i nostri autori chiamano *smṛti*, è dovuta al fatto di ricordarsi *(smaraṇa)* ciò che è stato appreso con uno dei mezzi di conoscenza. Così si spiega la definizione di Kaṇâda (V. D. IX, 2, 6): " il ricordo si genera da un particolare contatto fra l'Io e il *manas*, e dall'impressione ". Gotama e Vâtsyâyana (N. D. III, 2, 43–44) svolgono diffusamente questo punto della teoria: essi distinguono la memoria *(smaraṇa)* dal ricordo *(smṛti)*, ed enumerano le circostanze che possono provocare quest'ultimo, risvegliando le impressioni: è un vero capitolo di psicologia, ove ritroviamo, fra altro, accennato chiaramente il processo di associazione delle idee. Praçastapâda (p. 256) fonde in un unico enunciato la definizione di Kaṇâda e i dati di Gotama, dandoci così una nuova prova del sincretismo, già avanzato al suo tempo, dei due sistemi.

Il ricordo, essendo derivato dalla rappresentazione, ritrae da questa il proprio carattere di verità o falsità (T. S. § 64). Keçava Miçra (T. B. p. 89) aggiunge che, in istato di veglia, il ricordo può essere vero o falso, ma come sogno è soltanto falso. Per spiegare questa affermazione del nostro autore, conviene esporre in breve la teoria del sogno.

Kaṇâda, subito dopo aver parlato del come si genera il ricordo, continua (V. D. IX, 2, 7): " nello stesso modo [si produce] il sogno ". Il commento di Çankara Miçra (V. S. Up. *ad loc.*: p. 409-410), che riproduce, sovente alla lettera, il passo corrispondente di Praçastapâda (p. 183–184), suona come segue: " A quel modo che il ricordo si produce da un' impressione [anteriore] e da una particolare maniera di contatto fra l' anima e il *manas*, così pure avviene per la nozione che si ha nel sogno. Nozione di sogno *(svapnajñâna)* è quella rappresentazione, dovuta al *manas*, per mezzo degli organi sensori, che si produce in una persona nella quale i sensi hanno cessato di funzionare e il *manas* è [come] sciolto [nel sonno]. La prima si genera dall' intensità delle impressioni; così, se alcuno si addormenta pensando intensamente a un oggetto che ha provocato in lui amore o ira, gli accade che nello stato di sonno egli ha la nozione di quell' oggetto in forma di percezione sensoria (cioè: come se lo percepisse coi sensi), come quando, per l'impressione prodotta dall'aver ascoltato il racconto di leggende *(purâṇa)* ecc., [si ha nel sogno una nozione che si esprime con le parole: ' ecco,] questa è la battaglia di Karṇa e Arjuna. ' La seconda specie è provocata da un perturbamento negli umori: vento, bile e flegma. Per [alterazioni nell']umore ventoso, in sogno si ha l' impressione (letteralm.: [si] vede, *paçyati*) di camminare nell' aria, di percorrere la terra, di fuggire per paura davanti a una tigre, ecc.; per secrezione viziosa della bile, si ha l' impressione di entrare nel fuoco, di abbracciare fiamme ardenti, di vedere montagne d' oro, o il corruscare della folgore o la conflagrazione degli spazi celesti ecc.; per effetto di un' alterazione del flegma, si crede di attraversare il mare, di immergersi in un fiume, di veder piovere a torrenti, di vedere montagne d' argento, ecc. ". Infine, anche per effetto del merito e del demerito (*adṛshṭa*) si possono aver sogni, perchè il *manas* conserva quasi le impronte di ciò che ha percepito durante questa vita o nelle vite precedenti. I sogni di questa terza categoria possono per conseguenza essere di due specie, a seconda che derivano dal merito o dal demerito: " quelli che derivano dal merito *(dharma)* sono bene auguranti, e hanno per loro oggetto o il cavalcare su elefanti o l' ascendere un monte o l' assumere un' om-

brella [insegna della regalità] o il mangiare riso con latte o l'essere a colloquio col re ecc.; dal demerito invece si originano sogni [infausti] come potrebbero essere il credere di ungersi con olio, o di cadere in un pozzo cieco, o di cavalcare un cammello, o di immergersi nel fango o di assistere alle proprie nozze, ecc. „.

Nei due aforismi seguenti (V. D. IX, 2, 8-9), Kaṇâda spiega il fenomeno della coscienza nel sogno, e anche su questo punto Praçastapâda (p. 184) e Çankara Miçra concordano sostanzialmente: solo, il secondo (che pur cita il primo), è più diffuso e più chiaro. In poche parole, questa parte della teoria si può riassumere dicendo che, come il sogno, così pure la coscienza che si ha nel sogno di agire in quel dato modo, si origina dalle impressioni anteriori e da uno speciale contatto fra il *manas* e l'Io, con questa differenza tuttavia, che il sogno come tale si origina dalle impressioni prodotte da nozioni *(anubhava)* anteriormente acquisite, mentre invece la coscienza nel sogno deriva dalle impressioni prodotte dalle nozioni che si generano volta per volta. “ Alcuni *(kecit)* invece dicono che la coscienza nel sogno è una nozione che, nel sogno stesso, assume carattere di verità „: cioè, il fenomeno soggettivo, per cui nel sogno noi abbiamo coscienza di compiere certi atti o di avere certe impressioni, dipende da ciò, che, nel sogno, quegli atti e quelle impressioni — e quindi le nozioni corrispondenti — ci appaiono come reali.

I nostri autori, attenendosi a Praçastapâda (p. 172 e 184), classificano il sogno fra le nozioni false, perchè, dice Keçava Miçra (p. 89, l. 12-13), in esso, “ per causa di un errore, in luogo del concetto ‘ quello ’ abbiamo il concetto ‘ questo ’ „. Due parole di spiegazione. Ogni rappresentazione che ha luogo nel sogno non è che ricordo, e il ricordo consiste, in ultima analisi, in ciò, che, nell'immagine, improntata nel nostro spirito, di un certo oggetto, noi riconosciamo *quel* dato oggetto: ad es., si dice ‘ io ho il ricordo di *quel* fiore che ho visto ieri ’. Tale rapporto di identità fra l'immagine e l'oggetto dovrebbe esistere anche nel sogno, che è provocato dal ricordo: invece, sognando, se noi vediamo un fiore, abbiamo una nozione che si esprime così: ‘ io vedo *questo* fiore ’. In altre parole: nel sogno, noi crediamo che sia rappresentazione, o nozione

diretta, ciò che invece è semplicemente ricordo: di qui, la sua falsità.

Questa teoria è in rapporto strettissimo con quella del sonno, di cui già altrove (p. 188–189) demmo qualche cenno, che ora completeremo con le scarse notizie che si raccolgono dai nostri testi. Çivâditya e Annambhaṭṭa usano due termini diversi per indicare lo stato di sonno: *nidrâ* e *sushupti*. Per *nidrâ* si intende il fatto che " il *manas* prende stanza in un luogo dove è libero da ogni contatto con gli [altri] organi sensori " (S. P. § 165). *Sushupti* è il sonno profondo, che Annambhaṭṭa (T. S. D. § 18) non definisce, ma che, come si ricava indirettamente dalle sue stesse parole, non può indicare se non lo stato più profondo di sonno, in cui pare che l'Io perda ogni contatto col mondo e sia annichilita la coscienza dell'essere: difatti, durante il sonno profondo, ogni contatto fra l'*âtman* e il *manas* scompare, perchè quest'ultimo si ritira nel *purîtat*. Si tratta, insomma, di due stadi diversi dello stesso fenomeno: il sonno vero e proprio, il sonno completo, è detto *sushupti*; l'altro, *nidrâ*, è tale che ancora permangono le impressioni della veglia, perchè il *manas* non è disgiunto dall'*âtman*: noi potremmo applicare al primo l'espressione comune e, nel caso nostro, caratteristica, di ' sonno senza sogni '. E per vero, in esso i sogni non sono possibili, poichè il *manas*, che è l'organo di relazione, non ha più rapporto con l'Io: essi quindi si verificano soltanto nello stadio che Çivâditya chiama *nidrâ*, e che noi dobbiamo tradurre pure con ' sonno '. Lo stesso autore aggiunge nella sua definizione una clausola: " purchè il *manas* non sia fornito dei poteri che si originano dalle pratiche ascetiche *(yoga)* ". Con ciò si esclude il caso dell'estasi mistica *(samâdhi)*, in cui un asceta, per i poteri che ha acquistati, può volontariamente separare il *manas* dai sensi esterni (1). In queste parole di Çivâditya, a cui fa riscontro un passo di Praçastapâda (Pra. Bh. p. 258), noi dobbiamo vedere l'influenza di uno degli elementi panindiani di cui parliamo nella prima parte di questo

(1) Sul termine *samâdhi*, si vedano S. S., V, 116, 117; Y. S. I, 17–51; cfr. Deussen, *Allgem. Gesch.* I, 3, p. 572 e sgg.

volume, ma che, anche in questo caso, può rescindersi senza che il sistema ne risulti o alterato o menomato.

La teoria del sonno e del sogno, quale ora noi l'abbiamo esposta, si riconnette con quelle del Vedânta e del Sâṃkhya (1) per molti punti comuni, ma io non oserei dire che ne sia derivata. Sebbene in essa vi siano degli elementi religiosi, questi rientrano, in ultima analisi, nel dominio delle idee panindiane che non sono esclusive di nessun sistema; quanto agli altri elementi, essi si riconnettono piuttosto con le più antiche speculazioni scientifiche dell' India.

§ 6. Criterio di validità della nozione. (2)

Esaminata la nozione in tutte le sue varietà, resta a risolvere una questione essenziale: in che modo riusciamo noi a sapere se le nostre nozioni sono vere o false? Già abbiamo visto che una nozione si dice vera quando gli attributi con cui in essa è rappresentato l'oggetto, corrispondono agli attributi di cui l' oggetto stesso è fornito in realtà. Ma con ciò non si risponde alla questione, poichè si può sempre chiedere con qual mezzo si possa constatare che l' oggetto quale noi ce lo rappresentiamo corrisponde all'oggetto qual' è realmente. In breve: come riusciamo noi a determinare se una nostra nozione sia vera *(pramâ)* o falsa *(apramâ)*?

La questione — come tutte o quasi tutte le altre di cui si discute nel nostro libro — ha un valore che trascende i limiti del Nyâya-Vaiçeshika e interessa tutta la filosofia indiana, poichè il suo carattere è, non sistematico, ma puramente teoretico. Il problema tuttavia ha due aspetti, a seconda che si considera il modo con cui si può conoscere o la verità o la falsità della nozione. Le opinioni professate in proposito dalle principali scuole di filosofia dell' India possono ridursi alle seguenti: secondo i Sâṃkhya, la ve-

---

(1) Vedi Deussen, *Vedânta*² p. 371 e sgg.; Garbe, *Sâṃkhya-Philos.* p. 274 e sgg.

(2) T. B. p. 55-61; T. S. D. § 63; T. K. p. 18, l. 4-19; B. P. 136 e S. M. p. 68-69; T. A. p. 16, l. 9-24. — Cfr. Tattva C., I p. 114-428.

rità o la falsità di una nozione si conoscono di per sè *(svataḥ)* o intuitivamente; secondo il Nyâya, si riconoscono per via di riprova, sicchè, in sostanza, di nessuna nozione si può dire a priori che sia vera o falsa, finchè o l'uno o l'altro di questi due attributi non risulti comprovato per mezzo di qualche cosa di diverso dalla nozione stessa *(parataḥ)*; per i Buddisti, la falsità di una nozione è evidente di per sè, ma la sua verità ha bisogno di una riprova estrinseca; infine, i Mîmâṃsaka sostengono che la verità delle nostre nozioni è intuitiva, mentre la loro falsità dev'essere dimostrata con argomenti estrinseci (¹).

I nostri testi combattono principalmente la teoria dei Mîmâṃsaka; e, poichè il lato veramente importante del problema consiste nel determinare il modo con cui conosciamo la verità di una nozione, i termini del dibattito si riducono ai seguenti: secondo i Mîmâṃsaka, una nozione è vera di per sè (teoria dello *svataḥprâmâṇya* o *svatastva)* o intuitivamente (²); secondo i seguaci del Nyâya invece, la sua verità dev' essere comprovata con qualche cosa di diverso dalla nozione stessa *(parataḥprâmâṇya* o *paratastva)*.

Tralasciando gli svolgimenti troppo tecnici di parecchi dei nostri testi, la questione può, nella sua sostanza, riassumersi come segue. Keçava Miçra, Annambhaṭṭa, Laugâkshi Bhâskara e Viçvanâtha espongono prima la teoria contraria, per ribatterla e quindi stabilire la propria. Supponiamo che qualcuno desideri dell'acqua e ne veda di lontano: non appena abbia avuto luogo in lui la percezione dell'acqua, egli si dirige a quella volta, perchè ha riconosciuto, senza bisogno di altri mezzi sussidiari, che la nozione prodottasi in lui ha carattere di verità, cioè che è conforme all'oggetto. Difatti — continuano i Mîmâṃsaka — se tale nozione non fosse

(¹) S. D. S. p. 106-107; cfr. Athalye, p. 356-357.

(²) L'evidenza intrinseca di una nozione, o, per dirla con i termini tecnici indiani, lo *svatastva* del *prâmâṇya* è “ la proprietà di essere appresa con la totalità dei mezzi che producono la nozione ma non ne provano la falsità „; *tadaprâmâṇyâgrâhakayâvajjñânagrâhakasâmagrîgrâhyatvam*. Questa definizione, che ritorna in molti dei nostri testi, è tolta di peso da Tattva C. I, p. 121-122.

vera, non ne conseguirebbe un atto *(pravṛtti)*, che solo in essa può avere la propria ragione, e che il soggetto conoscente non compirebbe, se non sapesse che la nozione che egli ha dell' acqua, è vera. Quindi, concludendo, per opera di un solo e medesimo processo mentale, noi abbiamo la nozione dell' oggetto e la coscienza che tale nozione è vera. A questa teoria si potrebbe anzitutto obbiettare che, per essere coerenti, bisognerebbe giungere fino ad ammettere che non esiste differenza alcuna fra nozione vera e nozione falsa, poichè, se il criterio per stabilire la verità di una nozione consiste nel fatto che essa produce un atto nel soggetto conoscente, tale atto si ha, tanto nel caso che la nozione sia realmente conforme al suo oggetto, quanto nel caso che solo tale appaia. E una scuola di Mîmâṃsaka, i Prâbhâkara, sostiene appunto che qualsivoglia nozione è vera, e perciò respinge ogni distinzione fra *pramâ* e *apramâ*: quindi ad es., tanto la nozione dell' acqua che noi vediamo in un lago o in un fiume, quanto la nozione dell' acqua che noi crediamo di vedere nel miraggio, sono ugualmente vere, perchè in ambedue i casi, se noi, supponiamo, abbiamo sete, ci dirigiamo verso il luogo dove si trova o crediamo si trovi l' acqua che abbiamo percepita coi sensi. L' unica differenza nei due casi sta in ciò, che, nel secondo, noi siamo spinti a compiere l' atto in questione, non solo dalla percezione che abbiamo nel momento, ma dal ricordo di una percezione anteriore rispondente al vero. Questa teoria è respinta dal Nyâya perchè troppo complicata, senza contare che vi si oppone la definizione sistematica delle nozioni vera e falsa [1].

Ma alla teoria dei Mîmâṃsaka, formulata al principio del capoverso precedente, i seguaci del Nyâya contrappongono altri argomenti. Anzitutto, non è vero che il fatto di essere indotti a compiere una determinata azione in seguito a una nozione, dimostri che questa è vera: il puro e semplice impulso a incamminarci verso il luogo dove noi vediamo o crediamo di vedere una data cosa,

---

[1] Cfr. T. S. D. § 63 in fine, p. 56, dove tuttavia l' esempio è diverso.

non basta a dimostrare che la nostra nozione è vera: solo dopo di aver constatata la reale esistenza dell'óggetto, noi potremo dire che la nozione corrispondente è attendibile. D'altra parte, se ogni nozione fosse vera di per sè, ne conseguirebbe l'impossibilità di qualsivoglia dubbio intorno alla nozione stessa: cioè, io non potrei mai chiedermi se l'acqua che percepisco esista davvero o sia puramente un miraggio. L'oggetto della nozione di cui qui si discorre è l'acqua; ma la nozione stessa alla sua volta può essere oggetto di dubbio, in quanto noi possiamo essere incerti su quale di due attributi contraddittori — verità *(prâmâṇya)* o falsità *(aprâmâṇya)* — si trovi in essa. Di qui la necessità di una riprova esteriore, consistente in qualche cosa di diverso dalla nozione stessa; riprova, che si riduce a un controllo diretto della verità materiale o ad un ragionamento — per meglio dire, all'una cosa e all'altra insieme. Supponiamo, per restare nel solito esempio, di vedere o di creder di vedere di lontano dell'acqua: noi non sappiamo se la nostra nozione sia vera o falsa, cioè se risponda alla reale esistenza dell'oggetto. Ma la nozione che ne abbiamo ricevuta ci induce ad andare in cerca di quell'acqua; e se noi la troviamo, ragioniamo così: la nozione, che io ho avuta, dell'acqua è vera, perchè l'atto da essa provocato ha avuto un risultato reale e tangibile, mentre così non sarebbe accaduto se quello fosse stato un miraggio.

Connessa con la questione del come si conosce se una nozione è vera o falsa, è l'altra, del perchè sia tale. Secondo il Nyâya, la verità delle nostre conoscenze dipende da un pregio *(guṇa)* che esse hanno in sè, e la loro falsità, da un difetto *(dosha)*: meglio diremo, nel primo caso, con frase più nostrana, da un requisito positivo. Secondo le varie specie di nozione ammesse dal Nyâya, tale requisito consiste: per la percezione, nel contatto degli organi sensori con un oggetto che possiede realmente gli attributi con i quali è riprodotto nella rappresentazione che noi ne abbiamo; per l'illazione, nella 'riflessione' *(parâmarça)* in rapporto a un soggetto realmente fornito della conseguenza; per la comparazione, nel conoscere il rapporto di somiglianza; nella conoscenza verbale, nel sapere che i vocaboli che si odono sono fra loro compatibili di significato. I difetti, ossia le circostanze che falsano una nozione,

possono essere varî: ad es. il veder giallo invece di bianco dipende dalla bile; il vedere la luna piccola invece che grande, dipende dalla distanza, ecc. (1).

Naturalmente, anche questa parte della teoria del Nyâya è ripudiata dai Vedantisti; ed è superfluo notare che, in tutta la questione ora trattata, la ragione della divergenza fra i due sistemi sta nella diversità della loro concezione fondamentale, realistica nel primo e idealistica nel secondo.

(1) Cfr. principalmente T. S. D. § 63, pag. 56, B. P. 131–134 e S. M. pag. 67.

Capitolo XI.

La percezione

§ 1. Definizione.

Il primo dei quattro mezzi di conoscenza è la percezione [1]. Il vocabolo sanscrito più comunemente usato in questo senso — *pratyaksha* — indica tanto la nozione quanto il modo con cui essa si ottiene. Perciò alcuni testi se ne servono solo per designare il mezzo di conoscenza, e indicano la nozione che ne risulta con un altro termine che, tradotto alla lettera, significa 'nozione diretta' *(sâkshâtkâra-jñâna)*.

La percezione (come mezzo di conoscenza) è definita da Laugâkshi Bhâskara e Keçava Miçra " la causa specifica della retta conoscenza [che si chiama] nozione diretta " [2]. Parrebbe che la percezione dovesse sempre, per definizione, produrre una rappresentazione conforme al vero, e che non fosse più percezione, se erronea. Ma nel fatto, la percezione può essere vera o falsa, per cause estranee alla sua natura specifica, come quando una malattia o un ostacolo materiale rendono imperfette le funzioni degli organi sensori: ne deriva quindi un processo insufficiente nella genesi o nella trasmissione delle sensazioni. Quindi è più esatta e più comprensiva la definizione di Annambhaṭṭa (T. S. § 42), secondo il quale

---

(1) S. P. §§ 142,166; T. B. p. 27, l. 2-p. 31, l. 2; T. S. e T. S. D. §§ 42-43; T. K. p. 8, l. 14 - p. 10, l. 23; B. P. 52-62 e S. M. p. 27-33; T. A. p. 15, l. 10, - p. 16, l. 8. - Queste citazioni valgono, in generale, per l'intero capitolo.

(2) T. K. p. 8, l. 14-15 *pratyakshapramâkaraṇaṃ pratyaksham;* T. B. p. 27, l. 2-3 *sâkshâtkâripramâkaraṇaṃ pratyaksham.*

“ la percezione è la causa specifica della nozione diretta „: con ciò, si includono ambedue i casi della percezione vera o falsa. Come risultato finale della sensazione, s'intende per percezione “ quella nozione che si genera dal contatto fra gli organi dei sensi e i loro oggetti „ (T. S. § 42; T. K. p. 8, l. 15-16). La definizione è tolta da Gotama (N. D. I, 1, 4) e dal suo commentatore Vâtsyâyana, il quale dice che “ la percezione è quella nozione che si produce dal contatto di un organo sensorio con il suo oggetto „ [1]. Notevole è l'uso del singolare nelle ultime parole: in tal modo si viene a individuare ogni percezione, secondo il suo organo specifico, in visiva, auditiva, ecc., il che, come vedremo, serve di base ai nostri autori per classificare le diverse percezioni. Gotama aggiunge poi che la percezione è fornita dei tre attributi di non essere soggetta a errore, di non aver bisogno di ulteriori determinazioni, e di essere definitiva. Col primo epiteto, Gotama afferma, in sostanza, ciò che è contenuto nelle due definizioni su citate di Laugâkshi Bhâskara e Keçava Miçra, poichè esclude la nozione sensoria errata: si noti tuttavia che, mentre questi si riferiscono alla percezione come mezzo di conoscenza, Gotama invece intende parlare del suo risultato, cioè della nozione. Ma è innegabile che anche la definizione di quei due moderni si fonda su quella del caposcuola.

Viçvanâtha, più brevemente, definisce la percezione come “quella nozione che si produce dai sensi „ [2]. Ma gli si potrebbe muovere la critica che la sua definizione è troppo vasta, perchè tutte le nozioni di qualunque specie sono prodotte dal *manas*, che è un organo sensorio interno, e per conseguenza la definizione si potrebbe applicare, non solo alla percezione, ma anche all'illazione, al giudizio analogico, alla conoscenza verbale. Viçvanâtha si rende conto del valore di una simile critica, e prova il bisogno di aggiungere (S. M. p. 27, l. 31-32) che si deve intendere per percezione solo quella nozione alla quale gli organi dei sensi concorrono come causa specifica. Ma nè questa nè le altre definizioni già analizzate si sot-

---

(1) N. Bh. I, 1, 4: *indriyasyârthena sannikarshâd utpadyate yaj jñânam, tat pratyaksham.*

(2) S. M. *ad* B. P. 52: *indriyajanyam jñânam pratyaksham.*

traggono a un altro appunto. Dice difatti lo stesso autore che esse non considerano la nozione diretta quale può averla la divinità, la quale, essendo incorporea, non può percepire le cose per mezzo dei sensi. Perciò egli escogita un'altra definizione ancora: " dicesi percezione quella nozione che non ha per propria causa un'altra nozione ". La conclusione logica richiede la conoscenza del rapporto di concomitanza; il giudizio analogico non può aver luogo se non si sa che il termine noto e quello non ancor noto sono uniti da un rapporto di analogia; la conoscenza verbale dev'essere preceduta dalla parola: la percezione invece si produce direttamente dall' oggetto senza l' intermediario di nessun' altra nozione [1]. L'Athalye (p. 212) trova che neppur questa definizione è giusta, perchè verrebbe a escludere la percezione distinta, che è preceduta dall' indistinta. Di queste dovremo discorrere fra breve nel paragrafo seguente; ma a me sembra che la critica non sia troppo fondata, perchè, se la percezione rimane allo stadio indistinto, non si trasforma in nozione vera e propria; se invece giunge fino ad essere distinta, non si tratta di due nozioni separate, ma di due stadi di una stessa nozione.

Può sembrar strano che uno dei nostri autori si preoccupi di comprendere in una sola definizione la conoscenza soprasensibile di Dio e quella terrena, radicata nei sensi, propria degli uomini; ma non dobbiamo dimenticare due fatti: in primo luogo, che è caratteristica generale dei trattatisti indiani, di qualunque materia si occupino, di considerare tutte le più varie e più disparate modalità e possibilità degli oggetti di cui discutono; in secondo luogo, che il Nyâya, sebbene professi un teismo filosofico, non poteva a meno, soprattutto nel periodo sincretistico (quando cioè risentiva l'influenza dell' opera di Udayana), di dare un ampio posto all' idea della divinità e occuparsi di tutte le conseguenze che ne derivano, anche in rapporto ai principi filosofici da esso sostenuti. Tuttavia, per ciò che riguarda la conoscenza in genere (quindi anche la

(1) S. M. p. 28, l. 1 e sgg.; N. Bodh. p. 30, l. 17 e sgg. Cfr. anche Tattva C. I, p. 539 e sgg.

percezione), la questione è facilmente risolta. Dio, onnisciente, fornito di poteri sovrumani, conosce le cose direttamente, senza bisogno alcuno dei mezzi che sono invece necessari agli uomini, e perciò anche la sua scienza sfugge all'indagine e all'intelligenza terrena. I libri di filosofia scritti dagli uomini possono trattare solo della conoscenza umana: e di questa difatti soltanto intendono discorrere gli autori nostri. Tuttavia, per spirito di simmetria e per esagerato amore all'analisi, si suole dividere la percezione in eterna e non-eterna, o transeunte. La prima è propria di Dio, la seconda, degli uomini. A questa si riferisce ciò che abbiamo detto finora, e ciò che diremo nel seguito del capitolo (¹).

§ 2. La percezione ' distinta „ e ' indistinta „.

" La percezione può essere di due specie: indeterminata o indistinta *(nirvikalpaka)* e determinata o distinta *(savikalpaka)*. Fra queste, la percezione indeterminata consiste in una nozione che non ha caratteristiche distinte, come ad es. ' questo è un qualche cosa '; la percezione determinata invece è quella che è fornita di caratteristiche distinte, ad es. ' questo è un brahmano ', ' questo è nero „ (T. S. § 42). Le parole di Annambhaṭṭa che qui abbiamo tradotte, contengono in succinto quasi tutta la teoria della percezione. Quando noi ad es. vediamo di lontano un oggetto, per prima cosa ne abbiamo una nozione vaga, confusa, indeterminata, che, si può esprimere in una frase generica e incerta, dicendo che ' quello è un qualche cosa ': noi insomma ci accorgiamo che quello è un oggetto, ma non sappiamo come nè quale. A mano a mano che la

(¹) È notevole come la questione della sapienza divina si sollevi a proposito della percezione. Poichè ogni nostro sapere è fondato su l'esperienza, è naturale che la percezione sia considerata come fonte prima di ogni altra nozione, e che, trattandosi della sapienza di Dio, il tutto si riduca a decidere se e come egli percepisce. La questione è risolta nel senso che il sapere divino è un'intuizione diretta delle cose e della loro vera natura, anzi, una conoscenza della cosa in sè, poichè Dio non è condizionato da nessuna di quelle limitazioni che rendono imperfetto il nostro conoscere.

nostra osservazione si fa più precisa, noi percepiamo tutte le particolarità dell'oggetto, e possiamo averne una nozione determinata, in cui sono riprodotti tutti i suoi attributi. Abbiamo veduto che una nozione è tale solo " quando la forma o la caratteristica del suo oggetto, cioè della cosa rappresentata, corrisponde agli attributi propri dell'oggetto reale ": in altri termini, quando la forma con cui l'oggetto si presenta nella nozione corrisponde alle qualità di cui l'oggetto stesso è fornito in realtà (1). Quindi si potrà dire che una nozione è fornita di propria forma quando è così esattamente determinata da tutti gli attributi con cui l'oggetto si riflette in essa, da trovarsi distinta da ogni altra nozione. Ora, la nozione di una data cosa deve necessariamente essere preceduta dalla nozione della sua forma, come dicono gl'Indiani: ad es., io non posso conoscere il cavallo, se non so in che consista l' 'essere cavallo'. Riportandoci ora alla percezione, è evidente, dopo quanto abbiamo detto, che in ogni percezione si debbono trovare due elementi: la nozione dell'oggetto come tale, e la nozione dei suoi attributi. La nostra conoscenza sarà compiuta quando sapremo stabilire un rapporto fra questi due termini: avremo allora una percezione determinata. Se invece la cosa e i suoi attributi rimangono disgiunti senza che noi riusciamo a stabilire che i secondi sono la determinazione dei primi, abbiamo una percezione indeterminata.

Un esempio chiarirà meglio questo punto. Noi sappiamo, per i dati acquisiti dall'esperienza, che cosa è un uomo, o, per dirla con gl'Indiani, che cosa è l' 'esser uomo': in altri termini, abbiamo l'idea dell'uomo. Supponiamo ora di vedere in distanza un oggetto che non riusciamo a distinguere che è (come vedremo in seguito che sarà) un uomo: tutto quello a cui possiamo arrivare con la nostra mente e con i nostri sensi, è di dire che quello che noi vediamo è 'un qualche cosa', cioè un oggetto a cui riusciamo a dare solo il più generico di tutti gli attributi, quello dell'esistenza. Tale nozione dicesi indeterminata, perchè, non ostante che noi ab-

---

(1) Cfr. Jacobi, *Ind. Log.* p. 461 e sopra, p. 277-8.

biamo la nozione dell' ' esser uomo ' (attributo) e la percezione dell'oggetto che deve esserne fornito, non possiamo stabilire fra i due termini il rapporto di soggetto a predicato, appunto perchè l'oggetto ci appare solo come oggetto. Perciò Annambhaṭṭa e Laugâkshi Bhâskara dicono che è indeterminata quella nozione che " non giunge fino al rapporto che intercede fra l' attributo e l' oggetto che deve esserne fornito " (1). In seguito, noi combiniamo insieme le due nozioni, stabilendo un rapporto fra l' oggetto e l' attributo: si viene quindi ad avere una nozione determinata, nella quale la cosa è rappresentata come fornita di tutte quelle caratteristiche che possiede in realtà. La nozione percettiva assume quindi un carattere — una forma *(prakâra)* — precisa, per cui si distingue da ogni altra nozione, e si chiama allora determinata, ed è, come dicono gli stessi due autori citati più sopra, " una nozione che giunge fino al rapporto che intercede fra l'attributo e l'oggetto che deve esserne fornito " (2).

La percezione dunque, nella sua forma compiuta e perfetta, non è un atto semplice e mediato, ma piuttosto la combinazione di due elementi: la nozione sensoria dell'oggetto e la nozione dei suoi attributi. Ora un simile processo è senza dubbio complesso e non può in nessun modo essere primitivo e attuarsi immediatamente: occorre quindi supporre per necessità che ogni nostra percezione, anche la più rapida e la più chiara, sia preceduta da uno stadio nel quale noi abbiamo unicamente la sensazione dell' oggetto prodotta dagli organi sensori, e, anche quando i nervi abbiano trasmessa al cervello la sensazione dell' oggetto, nell' attimo in cui essa vi giunge, prima che si combini con la nozione che in noi già esiste dei suoi attributi, noi avremo la percezione bruta dell'oggetto come tale, non ancora rivestito delle sue caratteristiche. Tutto questo

(1) T. S. D. § 42 (p. 30, l. 5): *viçeshaṇaviçeshyasaṃbandhânavagâhi jñânam;* T. K. p. 2, l. 17-18: *viçeshaṇaviçeshyasaṃbandhânavagâhi pratyaksham savikalpakam.*

(2) T. S. D. § 42 (p. 30, l. 9): *nâmajâtyâdiviceshaṇaviçeshyasaṃbandhâvagâhi jñânam;* T. K. p. 8, l. 16–17: *viçeshaṇaviçeshyasaṃbandhâvagâhi pratyaksham savikalpakam.*

processo sfugge alla nostra coscienza, ma possiamo intuirlo per analisi: e i Naiyâyika infatti sostengono che la percezione indeterminata è soprasensibile, ma deve essere necessariamente presupposta, come il primo stadio della percezione. La quale parola per conseguenza, quando sia usata senz'altra determinazione, servirà a designare la percezione distinta, o, diremo noi, complessa: in breve, la percezione vera e propria, intesa come nozione definita.

A tal punto, è lecito chiedersi quale di queste due nozioni — l'indistinta e la distinta, o non-complessa e complessa — sia veramente prodotta dal contatto degli organi dei sensi con gli oggetti, o, in altre parole, sia veramente percezione, secondo la definizione data del termine dai nostri trattatisti. Al primo vedere, ad es., un'anfora, noi ne abbiamo una sensazione che si trasforma in una nozione 'indistinta', nella quale l'oggetto si presenta come qualche cosa di esistente, e nulla più. In seguito, noi uniamo questa nozione all'altra, già preesistente, di tutte le note caratteristiche dell' idea di anfora, e riconosciamo in quell' oggetto un' anfora: il processo, come nota opportunamente l' Athalye (p. 218), è simile in tutto a quello della comparazione (cfr. cap. XVII). Infine, se vogliamo dare all' oggetto il suo nome, noi dobbiamo già conoscere il nome stesso, e quindi dobbiamo avere una nozione verbale, ossia una nozione ottenuta col quarto mezzo di conoscenza. Prendiamo un altro esempio, che è scelto con molta opportunità dall'Athalye (p. 217). Se, stando su la riva del mare, noi vediamo in lontananza, su la linea dell' orizzonte, disegnarsi una macchia nera, noi abbiamo la nozione indistinta che quello è un oggetto: ma non appena percepiamo più distintamente delle linee che lo sormontano, pensiamo che queste debbono essere gli alberi e che quell'oggetto dev'essere una nave. Ora, in questi casi e in tutti gli altri infiniti che potremmo analizzare, noi giungiamo ad aver una nozione precisa e determinata combinando il dato dell' esistenza di un oggetto x (nozione indeterminata) con i suoi attributi, per mezzo, ora dell' analogia, ora dell'illazione, ora della parola. Quindi, la nozione determinata non è il prodotto diretto dei sensi, ma costituisce piuttosto l'elaborazione definitiva del materiale che i sensi ci forniscono. Parrebbe dunque che alla questione posta più sopra si dovesse rispondere che, poichè

la percezione risulta dal contatto dell'organo sensorio col suo oggetto, solo la nozione indeterminata merita questo nome, e la determinata deve essere esclusa dall'ambito della percezione. Ma se così fosse, verrebbe a mancare ogni altro mezzo di conoscenza, e sarebbe per sempre impossibile il conoscere il mondo esteriore, perchè la percezione indeterminata, appunto perchè tale, non può mai cambiarsi in nozione: e noi sappiamo che i dati dell'esperienza sono la base di ogni conoscenza.

Ci troviamo dunque di fronte a un dilemma, “ che non può esser risolto nè con l'osservazione nè col ragionamento, perchè si trova nella radice dell'osservazione stessa „ (¹). La soluzione tentata dai seguaci moderni del Nyâya può riassumersi come segue, in base ai dati forniti dall' Athalye. La nozione indistinta non può essere nè percezione nè illazione nè alcun'altra forma di rappresentazione; e nemmeno può dirsi, a rigore, conoscenza, perchè non dà luogo a nessuna espressione verbale (²). Quindi non può essere neppure nozione vera o nozione falsa. Difatti noi sappiamo che una nozione, per esser tale, deve avere una forma, come dicono gl'Indiani, cioè deve rappresentare l' oggetto insieme con le sue caratteristiche, che, se corrispondono a quelle possedute realmente dall' oggetto, le conferiscono verità, mentre la fanno denominare falsa nel caso contrario.

Ora, in quella che i nostri testi chiamano nozione indistinta, l' oggetto non si presenta con nessuna caratteristica nè reale nè irreale, perchè essa non giunge se non a constatare l'esistenza generica di un oggetto, di cui non dice che cosa sia. Parrebbe dunque che le si dovesse negare anche il nome di nozione: certo, è diversa da tutte le altre, e, chi volesse definirla, dovrebbe ricorrere a espressioni negative, dicendo che è una nozione sfornita di oggetto determinato, di forma (attributi o note) e di relazione (fra

---

(¹) Athalye, p. 219. In questo punto mi valgo delle osservazioni, veramente acute e profonde, del dottissimo Indiano, completandole con altri dati desunti dai testi.

(²) Difatti la conoscenza *(buddhi)* è la causa dell'uso comune della parola. Cfr. p. 271.

l'oggetto e le sue caratteristiche: cfr. Nîl. p. 70-71). Noi possiamo e dobbiamo tuttavia ritenerla una nozione, perchè è la base prima di tutte le altre. Çivâditya (S. P. § 36) dice che la nozione determinata e l'indeterminata possono essere o vere o false, il che si deve intendere in questo senso, che la prima può essere ambedue le cose, e la seconda invece è sempre vera [1]. Con ciò si vuole intendere che la nozione indeterminata, essendo sprovvista di forma, non può correre il rischio di riprodurre falsamente l'oggetto; inoltre, poichè essa consiste unicamente nel cogliere l'esistenza dell'oggetto senza determinarne gli attributi, basta che avvenga il contatto fra la cosa e l'organo sensorio, perchè essa abbia luogo. E noi aggiungiamo che nozione deve essere necessariamente, per quanto rudimentale e informe, perchè costituisce il primo tratto di unione fra l'Io e il mondo esterno. Quindi tutta la questione può risolversi facendo della nozione indeterminata una suddivisione a sè, indipendente da tutte le altre, della conoscenza. Le varietà rimanenti di questa si possono poi raccogliere nella nozione determinata, che si suddivide in vera e falsa, e queste alla lor volta in altre, come vedemmo.

Riassumendo e completando: la nozione indistinta *(nirvikalpakajñâna)*, nella quale soltanto consiste, in ultima analisi, il contatto fra l'organo sensorio e l'oggetto, corrisponde alla sensazione, mentre la nozione distinta *(savikalpakajñâna)* è la percezione vera e propria. La prima è semplice e non complessa, la seconda invece complessa, perchè risulta dalla combinazione della sensazione con altre nozioni preesistenti: quindi si passa dall'una all'altra per un atto intermedio *(avântara-vyâpâra,* come lo chiama Keçava Miçra T. B. p. 27-28, *passim)*, che determina caso per caso la fisionomia di ogni singola nozione.

Non è qui fuori di luogo mettere in rapporto queste conclusioni con la teoria generale della conoscenza, quale è tratteggiata dai nostri autori. La cognizione, il sapere, è immaginato come una qualità propria dell'anima, che è una sostanza, allo stesso modo che

---

(1) Çeshânanta a S. P. § 36 (p. 13, l. 11-14).

il colore, l'odore, il sapore ecc. sono qualità proprie delle sostanze corporee. Ma le nozioni derivano dai dati dell'esperienza: non sarebbe possibile sillogizzare, comparare, intendere il valore di un vocabolo, senza un certo numero di nozioni già acquistate direttamente per via di percezione. Questa alla sua volta è fondata su la sensazione: di modo che il sistema Nyâya-Vaiçeshika, se pur non è addirittura un vero e proprio sensismo alla maniera di quello del Locke, è senza dubbio decisamente realistico. Perciò appunto fu accanitamente combattuto e avversato dagli altri sistemi, i quali tuttavia furono costretti ad accettare, adattandoli ai propri fini e al proprio indirizzo, buona parte dei risultati positivi, che potrebbero dirsi scientifici, a cui esso era arrivato.

§ 3. Il meccanismo della percezione.

Keçava Miçra, ricalcando le parole di Vâtsyâyana, così descrive il processo della percezione: " l'Io si congiunge con il senso interno *(manas)*, questo con l'organo sensorio, e l'organo sensorio con il suo oggetto „ [1]. In realtà qui si accenna, non a uno solo, ma a tre contatti; ma di questi, i due primi sono comuni a ogni specie di nozione, mentre l'ultimo è specifico della percezione: perciò si può dire che questa è prodotta dal contatto fra l'organo sensorio e il suo oggetto (Vâtsyâyana, *l. c.*).

Ma qual'è la natura di questo contatto? I nostri testi [2] tutti concordemente ne annoverano sei varietà: 1) congiunzione *(saṃyoga)*; 2) inerenza in ciò che è congiunto *(saṃyuktasamavâya)*; 3) inerenza in ciò che inerisce in ciò che è congiunto (*saṃyuktasamavetasamavâya)*; 4) inerenza *(samavâya)*; 5) inerenza in ciò che inerisce *(samavetasamavâya)*; 6) rapporto di predicato a soggetto (*viçeshaṇatâ)*. Questa complicata suddivisione è resa necessaria dalle idee professate dai nostri autori intorno ad altri punti di teoretica

(1) N. Bh. I, 1, 4; T. B. p. 27 l. 8; cfr. T. S. D. § 43.

(2) T. B. p. 28-30; T. S. e T. S. D. § 43; T. K. p. 8, l. 22-p. 9, l. 16; B. P. 59-61 e S. M. p. 31-33; T. A. p. 15, l. 15-21. Cfr. Tattva C. I, p. 572 e sgg.

non meno che di filosofia naturale; e, sebbene possa dapprima sembrare oscura, riesce poi chiara se illustrata con i principî che ne sono la base. Alcuni dei sei organi sensori sono formati ciascuno di una particolare sostanza: così l'occhio è luce (o fuoco), il naso è terra, ecc. Ne viene di conseguenza che, ad es., l'organo visivo, essendo una sostanza, per poter percepire un oggetto debba venire con esso in un contatto, che è in tal caso una vera e propria congiunzione: quindi, allorchè diciamo 'qui vi è una pentola', noi esprimiamo il fatto che il nostro organo visivo si è unito effettivamente con l'oggetto veduto. Vedendo l'oggetto, noi ne percepiamo con l'occhio anche il colore; ma, sebbene il colore sia fra le qualità proprie della luce (o fuoco), di cui l'occhio è formato, questo, essendo una sostanza, non può congiungersi direttamente con la qualità di un'altra sostanza: il colore che inerisce nella pentola non inerisce nell'occhio. Perciò questo lo percepisce per il tramite della pentola stessa, cioè l'occhio percepisce la qualità dell'oggetto percependo l'oggetto, o, come dicono gl'Indiani, il colore viene percepito perchè inerisce nell'oggetto che si congiunge con l'organo visivo. Ma non basta. Percependo una determinata qualità in un oggetto, noi percepiamo anche la 'generalità,' cioè abbiamo anche l'idea generica di tale qualità: ad es., vedendo che una data cosa è nera, noi vediamo o percepiamo anche che questo nero è un colore. Ora, da una parte l'occhio, che è sostanza, non potendo venire a contatto con le qualità di un'altra sostanza, tanto meno lo potrà con la generalità di tali qualità; dall'altra parte poi, è un principio del Nyâya che " lo stesso organo che percepisce un oggetto, ne percepisce anche la generalità e l'inerenza e la loro negazione „ (T. K. p. 10, l. 21-22). Quindi, continuando nello stesso esempio di prima, la generalità di 'colore' di una data cosa è percepita perchè inerisce nel colore speciale, ad es., il nero, che alla sua volta inerisce nell'oggetto con cui l'organo visivo è venuto in contatto.

Il quarto contatto, l'inerenza, serve a spiegare la percezione uditiva. L'organo dell'udito " consiste in quella parte dell'etere che è delimitata dalla cavità auricolare „ (T. K. p. 9, l. 5) ossia, è etere esso stesso. Quindi, siccome il suono, come già vedemmo (p. 213 e sgg.), inerisce nell'etere, e l'organo dell'udito altro non è

che l'etere nella sua minima espressione, ne viene di conseguenza che il suono è percepito per causa della sua inerenza nell'etere, ossia nell'organo stesso dell'udito. La sua generalità poi, consistente nell' esser-suono, o sonorità, è percepita in quanto inerisce in ciò (il suono) che inerisce nell'organo, poichè occorre non dimenticare che la generalità inerisce nell'oggetto che ne è fornito (cfr. p. 241).

Ora, se noi ricordiamo quanto già dicemmo altrove intorno alla teoria fisica del suono e al concetto di materia e alla suddivisione delle sostanze, e lo mettiamo in rapporto con quanto ora abbiamo esposto, non potremo a meno di essere colpiti da due fatti: da una parte, l'intuizione, alle volte lucida e rapida, alle volte confusa e incerta, che i nostri Indiani ebbero della verità naturale, dall'altra, la stranezza e l'irrealtà di una teoria della percezione, in cui entrano così pochi dati sperimentali. Le spiegazioni possono essere due: l'una più generale, consiste nell'ignoranza delle scienze naturali, specialmente, nel caso nostro, dell'anatomia, per cui non si tien conto del sistema nervoso e del suo giuoco complesso e delicato; l'altra, più particolare, sta nel fatto che i nostri autori, come abbiamo già veduto nel paragrafo precedente, non distinsero in modo netto e preciso fra sensazione e percezione propriamente detta.

Qui è opportuno soffermarci su qualche altro punto, connesso intimamente con la teoria di cui ora ci occupiamo. In primo luogo: che cosa si deve intendere per organo sensorio, e quali e quanti sono tali organi?

Secondo Vâtsyâyana (N. Bh. I, 1, 12), la caratteristica degli organi dei sensi consiste nel fatto che percepiscono ciascuno il proprio oggetto. Çankara Miçra (V. D. Up. IV, 2, 1) dà una definizione assai complicata, che si ritrova in parte in Annambhaṭṭa, (T. S. D. § 10: p. 7, l. 10-11) e che, nella forma ammessa da quest'ultimo, suona così: “ per organo sensorio *(indriya)* s'intende il luogo in cui avviene quell'unione fra il *manas* e l'Io che è causa della conoscenza, ma in cui non si trova nessuna qualità specifica sensibilmente manifesta, tranne il suono „. La prima parte è chiara per quanto abbiamo detto al principio di questo paragrafo: poichè la percezione avviene per un contatto del *manas* con l'organo

sensorio e di questo con l'oggetto, è evidente che gli organi dei sensi sono il punto in cui si attua per mezzo del *manas* quell'unione fra l'Io e il mondo esterno, da cui traggono origine tutte le nostre conoscenze. E, se ne togliamo il concetto tutto indiano del *manas*, tale definizione può essere accettata, in questa parte, anche da noi, perchè esprime la verità semplice e riconosciuta, ma non per questo meno profonda, che gli organi dei sensi, mandando al cervello le impressioni degli oggetti, forniscono la materia di ogni sapere. Non altrettanto potremmo dire della seconda parte, che è basata sui principî particolari del nostro sistema, e quindi più tecnicamente involuta. Gli organi sensori non posseggono qualità specifiche, è detto: e con ciò si distinguono dall'anima, che ne possiede invece quattordici. Ma, come abbiamo veduto già trattando delle sostanze, vi sono organi sensori che risultano di questa o di quella sostanza: dovrebbero perciò partecipare anche delle qualità della rispettiva sostanza, e quindi ad es. l'organo del gusto, che risulta di elemento terreo, dovrebbe possedere il sapore, che è qualità specifica appunto della terra. Ma qui soccorre la distinzione di cui già ci siamo occupati (p. 202-203) delle qualità in manifeste o sviluppate, e non-sviluppate o latenti. Negli organi sensori di cui ora ci occupiamo, esistono sì le qualità specifiche della sostanza di cui essi sono rispettivamente composti, ma allo stato latente, e non sviluppate. Infine, l'organo dell'udito va escluso da tale limitazione, perchè esso consiste in una parte dell'etere, e nell'etere inerisce il suono, che ne è la qualità specifica e di per sè manifesta.

Tutto ciò è senza dubbio complicato e involuto, e ci mostra una volta di più come il tecnicismo formalistico da una parte, e, dall'altra, l' insufficiente analisi dei fatti naturali, abbiano sovente resa sterile una ricerca che pur muoveva da sani principî. Una definizione più semplice, e, fino a un certo segno, più coerente con la realtà, è quella data da Keçava Miçra e Laugâkshi Bhâskara: " per organo sensorio s'intende ciò che è congiunto col corpo, che è soprasensibile ed è causa della nozione „ (¹). L'aggettivo 'sopra-

(¹) T. B. p. 67, l. 1 e T. K. p. 3, l. 7-8: *çarîrasaṃyuktaṃ jñânakaraṇam atîndriyam indriyam*. Cfr. S. P. § 125: *sâkshâtkârijñânakaraṇam atîndriyam indriyam*.

sensibile' è aggiunto per escludere dalla definizione l'anima e gli oggetti esterni, che sono o possono essere congiunti col corpo e causa di nozione, ma sono sensibili: l'anima, o l'Io individuale, è difatti, secondo il Nyâya, direttamente percepibile per mezzo del *manas*.

Gli organi sensori sono divisi in due gruppi: il primo comprende la vista, l'udito, l'odorato, il gusto e il tatto, che sono detti organi esterni; il secondo, il solo *manas*, che è chiamato organo interno. A questo proposito, non tutte le scuole di filosofia dell'India sono d'accordo nell'ammettere che il *manas* sia un organo sensorio: i Vedantisti ad es. lo negano, fondandosi principalmente su la Scrittura, la quale menziona il *manas* separatamente dagli organi dei sensi, e lo mette al disopra di essi (1). Quanto ai nostri sistemi, nè Kaṇâda nè Gotama ne parlano in modo esplicito come di un organo sensorio: il secondo anzi lo menziona come una suddivisione della categoria del conoscibile, distinta dagli organi sensori (2). Gli scrittori più recenti del Nyâya ne fecero un sesto organo, e i Vaiçeshika accettarono l'innovazione, tanto che i nostri testi sincretistici sono d'accordo su questo punto: anzi, Keçava Miçra, che si attiene prevalentemente a Gotama, e mostra di prenderne gli aforismi per base della propria esposizione, trattando degli organi sensori, vi comprende come sesto il *manas*, sebbene cominci il capitolo del conoscibile citando l'aforisma di Gotama da noi tradotto nella nota 2 di questa pagina: con quanta coerenza, lasciamo giudicare al lettore. E invero, la questione doveva presentarsi assai complicata ai nostri filosofi. Non bastava l'ammettere l'esistenza dei sensi esterni, che ricevono le impressioni, nè l'anima o Io, che le percepisce: occorreva un tratto d'unione fra l'Io e il mondo fenomenico, che in pari tempo servisse di legame fra questi due termini e spiegasse la coscienza dell'esistenza individuale e

---

(1) Cfr. Nyâya K. p. 591 e Athalye p. 149-150.

(2) N. D. I, 1, 9 " il conoscibile comprende l'anima, il corpo, gli organi sensori, i loro oggetti, la conoscenza, il *manas*, l'attività, l'errore, la trasmigrazione, l'effetto [degli atti buoni o cattivi], il dolore, la liberazione finale ".

certi suoi stati particolari. Perciò essi supposero un sesto senso, interno, che è tramite fra l'Io e la sensazione, mentre d'altra parte è lo strumento con cui si percepisce il piacere, il dolore, ogni stato d'animo e l'anima stessa. Anche qui, gl'Indiani giunsero, per forza di meditazione, all'estremo confine che li separava dalla verità, ma non riuscirono a far l'ultimo passo, che avrebbe potuto portarli ad avere una chiara idea della coscienza e dei suoi stati e a formulare almeno l'ipotesi di un organo centrale in cui si elabora ogni rappresentazione. Perciò furono costretti ad attenersi alla teoria del *manas*, nella quale è immaginato come organo sensorio, cioè di relazione, quello che è invece organo centrale.

Poichè gli organi sensori sono sei, anche la percezione potrà suddividersi in sei varietà, a seconda dell'organo, e quindi in visiva, auditiva, olfattiva, gustativa, tattile, e spirituale *(mânasa)*. Questa ultima consiste anzitutto nelle sensazioni di piacere, dolore e simili, che sono, propriamente parlando, stati soggettivi; in secondo luogo, essa può avere per proprio oggetto l'anima, o Io: può avere, diciamo, perchè secondo i Naiyâyika l'anima è conoscibile direttamente appunto per mezzo del senso interno, mentre per i Vaiçeshika sfugge a ogni percezione e si può conoscere solo per illazione (cfr. p. 176–177). Rimangono le altre cinque specie di percezione, quelle cioè che si producono dai sensi esterni. Ma a questo proposito si solleva una questione: quali oggetti sono percepibili a ogni singolo organo, e in che modo? O, per essere più esatti e per ragionare in base ai principî dei nostri sistemi: delle varie categorie — sostanza, qualità, generalità, moto, inerenza, particolarità e negazione — quali sono percepibili con i singoli organi? Delle ultime tre discorreremo a parte: qui, soffermiamoci su le prime quattro. La questione si presenta alquanto intricata, soprattutto perchè connessa con la storia della terminologia dei nostri sistemi, nei quali lo spirito tradizionalistico da una parte, e, dall'altra, il desiderio di accordare i nuovi risultati dell'osservazione con i principî proclamati dagli antichi, hanno dato luogo, non di rado, a teorie sofistiche che rasentano l'assurdo. Etimologicamente, il termine sanscrito che indica la percezione, *pratyaksha*, indicava ciò che cade sotto gli occhi ed esprimeva per conseguenza

ture comuni, esse si riducono a due sole, inerenza e non-esistenza o negazione. Queste sono percepite dai sensi per mezzo della sesta specie di contatto, chiamata col nome di rapporto fra soggetto e predicato.

Tale rapporto si risolve, in ultima analisi, in una determinazione aggettivale. Siccome nè l'inerenza nè la negazione non sono percepibili in sè e per sè, come entità autonome e isolate, ne viene di conseguenza che noi le possiamo percepire solo in quanto si riscontrano in un oggetto, ed esprimerle solo come un aggettivo che serve a qualificare tale oggetto. Così ad es., il dire " qui vi è l'inerenza del suono ", oppure " qui non vi è l'anfora ", è quanto dire, rispettivamente, " questo oggetto è qualificato dall'inerenza del suono ", ovvero " questo oggetto è qualificato dalla non-esistenza dell'anfora ". Si ricordi tuttavia che il Nyâya e il Vaiçeshika, mentre ammettono che la negazione è percepibile direttamente coi sensi, sono in disaccordo quanto all'inerenza, che, secondo i seguaci del Vaiçeshika, si sottrae alla percezione sensoria e può essere conosciuta solo per mezzo di un'illazione.

La parte della teoria della percezione che riguarda il rapporto di soggetto a predicato ha troppa importanza nel nostro sistema perchè noi possiamo esimerci dal trattarne diffusamente (1). La negazione non può esistere di per sè, perchè non è sostanza, e quindi non può essere percepita per mezzo di un contatto diretto e immediato con l'organo sensorio; e nemmeno può esserlo per mezzo di un contatto basato su qualsivoglia maniera di inerenza, perchè solo le qualità il moto e la generalità ineriscono nelle sostanze. Perciò, dicono i Naiyâyika, noi percepiamo la non-esistenza (o negazione) come una proprietà del suo sottostrato, cioè della cosa in cui essa ha luogo. Supponiamo di avere sotto gli occhi un tratto di terreno

(1) Vedi principalmente T. B. p. 29-30; T. S. e T. S. D. § 44; T. K. p. 9, l. 8-16. Seguo anche, per quanto è possibile, l'Athalye (p. 225-226), semplificando e chiarendo la sua esposizione troppo tecnica e troppo infarcita di termini sanscriti non tradotti. E mi si permetta, qui come altrove, di sostituire la noiosa pentola con qualche cosa di simile ma di diverso.

del tutto vuoto: noi potremo dire (servendoci di un esempio concepito nei soliti termini), che " il suolo è fornito della non-esistenza dell'anfora " [1]. In questo giudizio, la non-esistenza dell'anfora è espressa come una qualificazione *(viçeshaṇa)*, o attributo, del suolo, che è il soggetto, o per meglio dire, il termine qualificato *(viçeshya)*. Ora, il terreno (soggetto o qualificato), essendo una sostanza, è percepito per mezzo di quel contatto che i nostri testi chiamano congiunzione, e che consiste nell' unione vera e propria fra l'organo sensorio (in questo caso, l' occhio) e il suo oggetto; ma la non-esistenza (predicato o qualificazione) può venire in contatto con l' organo — ossia, può essere percepita — solo in quanto risiede nel terreno, cioè, solo in quanto è un attributo dell' oggetto percepito. Quindi la non-esistenza dell' anfora sul terreno si percepisce come una cosa che è in rapporto con un'altra (il terreno), che viene in contatto con l' organo sensorio. Ma tale rapporto in realtà può scindersi in due, perchè la negazione dell' anfora è in rapporto col suolo in quanto ne è la qualificazione, e il suolo è in rapporto con la negazione dell' anfora in quanto è da essa qualificato: all' uno i nostri testi danno il nome di ' stato di qualificazione ', all'altro quello di ' stato di qualificato ': tuttavia, uno solo di essi basta a rendere possibile la percezione. Ciò è quanto dire, in sostanza, che noi possiamo ricorrere a due diverse maniere per esprimere lo stesso concetto: 1) " il suolo è fornito della non-esistenza dell' anfora "; 2) " qui sul suolo c'è la non-esistenza dell' anfora " (ossia, non c' è l' anfora). Le due diverse espressioni portano come conseguenza una diversità fra le due nozioni a cui danno origine. Nella prima il suolo è il soggetto e la non-esistenza dell' anfora è l' attributo, e quindi la nozione che ne deriva ha per proprio oggetto il suolo e per propria forma o caratteristica l'attributo, proprio del suolo, consistente nella non-esistenza, in esso, dell' anfora. Nella seconda

---

[1] Il sanscrito, con la sua facilità di formare composti, può esprimere con un solo vocabolo (un composto aggettivale) ciò che noi esprimiamo con un'intera frase. L'esempio che noi abbiamo dato è quindi in sanscrito *bhûtalaṃ* (il suolo) *ghaṭâbhâvavat* (fornito-della-non-esistenza-dell'anfora); la copula è sottintesa.

invece, la negazione dell'anfora è il soggetto e il fatto di trovarsi a risiedere nel suolo è la sua qualificazione o attributo, come diremmo noi; e conseguentemente la nozione a cui essa dà origine ha per proprio oggetto l'assenza dell'anfora e per propria caratteristica il fatto che tale assenza si riscontra nel suolo. Poichè le due nozioni risultanti sono diverse, è diverso anche il modo come esse si producono. Nella prima, l'occhio si congiunge con il suolo, di cui la mancanza (o non-esistenza, *abhâva*) dell'anfora è l'attributo, e quindi il contatto consiste, per dirla con i nostri testi, in un rapporto di qualificazione in rispetto alla cosa (il suolo) che è congiunta con l'organo *(saṃyuktaviçeshaṇatâ)*; nella seconda invece l'occhio si congiunge sì col suolo, ma la non-esistenza dell'anfora in esso è percepita come limitata, o qualificata che dir si voglia, dal suolo: perciò, essendo invertiti i termini, questo contatto viene ad essere un rapporto in cui il qualificato ha per sua qualificazione ciò che si congiunge con l'organo sensorio *(saṃyuktaviçeshyatâ)*.

Tutto quanto abbiamo esposto riguarda la negazione della categoria di sostanza, ma in realtà si può applicare, con i debiti cambiamenti, anche alla negazione di tutte e quattro le prime categorie, e, in genere, alla negazione di tutti quegli oggetti che si percepiscono con le prime cinque specie di contatto, e con i varî organi, di maniera che il rapporto fra soggetto e predicato non costituisce un contatto unico, ma comprende cinque varietà riunite in una sola denominazione per il fatto che tutte hanno in comune l'elemento di esser fondate su di una speciale relazione, che può essere o di qualificato o di qualificazione (1).

A questo proposito, è opportuno trattare di una questione che, connessa con la teoria svolta ora, è esposta e discussa largamente dai nostri testi (2). I seguaci della filosofia Mîmâṃsâ e quelli del Nyâya ammettono che la negazione o non-esistenza si possa conoscere direttamente; ma, mentre i secondi affermano che ciò av-

---

(1) Per più minuti particolari, vedi S. M. p. 32-33, e cfr. Athalye, p. 227-228.

(2) T. B. p. 52-55; T. S. D. § 43; T. K. p. 17, l. 25 - p. 18, l. 3; S. M. p. 33; Nîl. p. 74-75. - Cfr. Tattva C. I, p. 673-692.

viene per via di percezione, i primi invece sostengono che occorre una prova speciale, un mezzo di conoscenza, che serve esclusivamente a conoscere la negazione, e a cui danno il nome di non-percezione o apercezione *(an-upalabdhi)*. Gli argomenti dei Mîmâṃsaka, quali sono esposti da Keçava Miçra molto diffusamente, possono riassumersi così. Gli organi sensori colgono solo quegli oggetti con i quali siano venuti in contatto, a quel modo che la luce, la quale pure è uno strumento di conoscenza sensibile, ci permette di percepire un oggetto solo quando lo abbia illuminato, o, in altri termini, sia venuta a contatto con esso. Ora, su questo punto, non è possibile sollevare eccezioni, e resta perciò dimostrato di comune accordo che l'occhio, l'orecchio, e qualunque altro organo sensorio, ci fanno percepire un oggetto solo dopo di essere venuti a contatto con esso. Ma fra un organo, quale si sia, e la non-esistenza, non può aver luogo contatto di sorta. Difatti, due sono i contatti, congiunzione e inerenza; ma nè l'uno nè l'altro può attuarsi fra i sensi e la negazione. Quanto alla congiunzione, noi sappiamo che essa avviene solo fra due sostanze: e la negazione non è una sostanza; quanto all'inerenza, essa risiede in due termini, di cui l'uno non può esistere separatamente dall'altro, e non possiamo dire davvero che tale sia il caso per gli organi sensori e la negazione. Inoltre, tanto l'una quanto l'altra si riscontrano solo in cose realmente esistenti, e non si può per conseguenza parlarne a proposito della non-esistenza. A queste critiche, di cui non possono disconoscere l'importanza, i Naiyâyika rispondono nel modo che abbiamo veduto, affermando che la negazione è percepita per mezzo di una speciale maniera di contatto, a cui danno il nome di rapporto fra soggetto e predicato. Ma gli avversari ribattono anche questo argomento, con una critica acuta e sottile, alla quale i Naiyâyika alla lor volta contrappongono altre ragioni. La discussione, che ha permesso ai sostenitori delle due teorie di mettere in bella mostra le loro attitudini dialettiche, ha un'eco anche nei nostri autori, soprattutto in Keçava Miçra. Noi non la riprodurremo qui per disteso, perchè involta in troppi particolari tecnici: ci contenteremo di dare per sommi capi la conclusione definitiva dal punto di vista del Nyâya, quale è possibile desumerla dai testi di cui ci serviamo.

Senza dubbio, la negazione non può essere percepita in sè e per sè, come un' entità indipendente: anzi, la conoscenza della negazione dipende dalla conoscenza del suo correlato positivo *(pratiyogin)* e del suo sottostrato, cioè del luogo in cui risiede: ad es., non si può dire che qui sul suolo non vi è un oggetto x, se noi non conosciamo tale oggetto e il luogo in cui si trova. Ora, come ammettono espressamente anche i Naiyâyika (vedi ad es. T. K., *l. c.)*, non avviene mai che, quando noi percepiamo un dato oggetto in un dato luogo, ne percepiamo pure la negazione o non-esistenza. Al contrario, per dire che in un dato luogo non esiste quel dato oggetto, noi dobbiamo prima conoscere tale oggetto e poi constatare che esso non esiste in quel dato luogo, dopo di che noi giungiamo ad avere la percezione della sua non-esistenza. Quindi la constatazione della non-esistenza dell' oggetto, ossia il fatto puro e semplice di non percepirlo *(anupalabdhi)*, è una condizione necessaria, o, come dicono i nostri testi, è un mezzo sussidiario *(sahakârin)* per la percezione della sua negazione, che avviene però per via dei sensi, per opera di quel contatto che abbiamo analizzato per ultimo diffusamente.

Ma resta da vedere che cosa precisamente si debba intendere per apercezione *(anupalabdki)* [1]. Annambhaṭṭa la definisce dicendo che l' apercezione è " ciò che contraddice alla supposizione della reale esistenza del suo correlato positivo „ (T. S. D. § 43: p. 32, l. 15), vale a dire, che non basta il fatto puro e semplice di non percepire un dato oggetto, ma che bisogna non percepirlo, come dice l' Athalye, " in un luogo dove le circostanze ambienti ci farebbero aspettare di trovarlo, ma dove noi non lo troviamo, perchè assente „. Per conseguenza, non si può parlare di apercezione quando vi siano tali circostanze esterne che impedirebbero di percepire l' oggetto anche se esso si trovasse realmente presente, come sarebbe il caso se mancasse la luce, per la percezione visiva. Nîlakaṇṭha riporta due illustrazioni alla definizione di Annambhaṭṭa, le quali in sostanza vengono a confermare quanto

---

(1) Per questo punto ci atteniamo principalmente a S. M. e Nîl. (ai luoghi citati), e ad Athalye p. 229-30, che si fonda su Nîl.

abbiamo detto ora. Si può tuttavia muovere una critica, che, se a noi appare insussistente, è invece perfettamente fondata per il nostro sistema, che accetta e inquadra nelle proprie linee alcune idee religiose che ogni Indiano ammette come dimostrate e inconfutabili. La critica dunque è la seguente: il merito e il demerito prodotti dalle azioni buone e cattive, e che sono causa delle successive rinascite, sono qualità dell'anima e sfuggono alla percezione: quindi non si può, per esse, trarre argomento dalla loro non-percepibilità per negarne l'esistenza. Perciò è necessario restringere la definizione dell'apercezione, limitandola alle cose che possono essere percepite, o, per usare la terminologia indiana, aggiungere al vocabolo *anupalabdhi* (apercezione), il vocabolo *yogya* (percepibile), cosicchè, quando si parla di apercezione, si intende sempre di riferirsi a oggetti che possono essere percepiti, e che, non essendolo in un dato luogo o in un dato momento, sono perciò inesistenti in quel luogo o in quel momento.

Riassumendo: per i seguaci del Nyâya, la percezione della negazione ha per sua causa strumentale gli organi sensori, e avviene per due atti: uno speciale contatto, che essi chiamano rapporto fra soggetto e predicato, e l'apercezione, ossia, la constatazione della non-esistenza dell'oggetto là dove presumibilmente dovrebbe trovarsi; e il secondo è sussidiario al primo. I seguaci della Mîmâṃsâ invece negano quella speciale varietà di contatto che è escogitata dal Nyâya, e affermano che noi conosciamo la negazione di un oggetto per mezzo di una prova indipendente, che consiste nella non-percezione dell'oggetto stesso.

§ 4. La percezione 'straordinaria'.

La percezione sensoria che noi abbiamo finora analizzata ed esposta, è chiamata dai nostri autori col nome di 'ordinaria' (*laukika*: alla lettera, comune), perchè ottenuta con il contatto degli organi dei sensi con i loro oggetti; e può essere, come abbiamo veduto, distinta o indistinta, comprende sei varietà a seconda dell'organo specifico che concorre alla sua formazione, e può originarsi per mezzo di sei diverse specie di contatto. Ma accanto

a questa ‘ percezione ordinaria ’, ne esiste un’altra a cui il Nyâya-Vaiçeshika dà il nome di ‘ straordinaria ’ *(alaukika)*, che è solo ‘ distinta ’ *(savikalpaka)*, e che è prodotta, non dal comune contatto fra gli organi dei sensi e i loro oggetti, ma da una connessione *sui generis*, che ora cercheremo di analizzare, e che è chiamata con un termine (*pratyâsatti* o anche semplicemente *âsatti*) per il quale è difficile trovare il corrispondente esatto. Alla lettera, significherebbe anch’esso contatto o giustaposizione; ma, se si guarda a tutto il processo con cui si forma la nozione percettiva che ne trae origine, si sarebbe piuttosto indotti a tradurlo per ‘ associazione ’.

Tale specie di contatto comprende alla sua volta tre varietà, potendo essere caratterizzato da un concetto generico, o da una nozione, o derivare dalla contemplazione ascetica [1]. Supponiamo di vedere dinanzi a noi, di percepire con gli occhi, un oggetto: noi conosciamo sensibilmente, non solo quel dato oggetto individualmente, ma anche la sua generalità *(sâmânya)*, come dicono gl’ Indiani, ossia l’ idea generica della classe a cui l’ oggetto stesso appartiene: ma, poichè la classe comprende in sè tutti gl’ individui che la compongono, ne viene di conseguenza che la percezione di uno solo di essi, suscitando in noi il concetto generico della classe in cui tutti rientrano, venga, in certo qual modo, a farci percepire anche tutti questi oggetti, non individualmente uno per uno, ma almeno complessivamente, quali elementi costitutivi della classe, o specie che dir si voglia. In altri termini: la percezione di un individuo suscita in me l’ idea di specie e questa mi richiama alla mente tutti gli altri individui compresi nella specie, di maniera che, percependone uno, io ho come la percezione di tutti. Senonchè questa seconda percezione non si produce immediatamente

(1) Dei nostri autori, solo due, Laugâkshi Bhâskara (T. K. p. 9, l. 17-26) e Viçvanâtha (B. P. e S. M. 62-66) ne trattano diffusamente. L’ esposizione di quest’ ultimo è più minuta e più completa; quella di Laugâkshi Bhâskara, più succinta e più semplice, dà la sostanza della teoria nei suoi tratti essenziali. Noi ci atteniamo al secondo, completandolo e illustrandolo, ove convenga, col primo.

dalla prima, ma richiede l'intervento dell'idea di specie. Quindi, dicono i nostri autori, occorre che l'organo interno o *manas* venga in contatto con la generalità — o con l'idea di specie, diremmo noi —; ma una simile operazione non può dirsi un contatto nel senso usuale della parola: è piuttosto una connessione — quasi direi, un'associazione — di idee, di cui il processo si impernia su la generalità: di qui il nome che il Nyâya-Vaiçeshika dà a questo 'contatto' (*sâmânyalakshaṇa*, 'che ha per propria caratteristica la generalità') [1]. Immaginiamo ora di vedere un fiore, lontano da noi tanto, da non poterne percepire il profumo: e tuttavia in noi si forma, al solo vederlo, una nozione che si esprime con la frase 'quel fiore è odoroso'. Ora, tale nozione si origina al solo vedere il fiore, cioè per via di percezione visiva; ma d'altra parte noi non possiamo percepire con gli occhi l'odore: quindi è necessario l'intervento di una nozione già acquisita, che consiste appunto nel sapere che esso è odoroso. In tal modo la percezione visiva ridesta il ricordo del profumo e ci permette di affermare che quel fiore è odoroso. Ma siccome noi abbiamo l'idea della fragranza del fiore senza l'intervento dell'organo olfattivo, i nostri autori dicono che questa è una percezione ultrasensibile, 'caratterizzata da una nozione' (*jñânalakshaṇa*). In realtà, si tratta anche qui di un'associazione di idee, come riconosce del resto, indirettamente, anche il dottissimo Indiano Bhîmâcârya (Nyâya K. p. 271), dicendo che tale nozione non è se non un ricordo.

La terza specie di contatto ultrasensibile, quello prodotto dalla contemplazione ascetica (*yogaja*), è ammessa dal nostro sistema in omaggio alle idee religiose panindiane, e trova in queste la sua spiegazione. Un uomo può, per il merito procuratosi con l'esercizio della meditazione e dell'ascesi, acquistare poteri sovrumani, che gli permettono di conoscere direttamente e immediatamente, per via di intuizione, ciò che agli altri mortali resta inconoscibile. E,

---

[1] Così intendo questo composto e il seguente, attenendomi a S. M. p. 33, l. 26. La traduzione dello Hultzsch (ZDMG. LXI, p. 777, l. 26-27) non mi pare felice, e, a mio modo di vedere, travisa il vero senso dei due termini.

poichè bisognava includere nel quadro generale del sistema anche questa percezione mistica, i nostri autori suppongono che essa abbia luogo per effetto di un contatto fra il *manas* e il merito acquistato con l'esercizio della meditazione.

Quanto ai mezzi fisici che producono questa percezione ultrasensibile, vi è diversità di opinione fra antichi e moderni. I primi sostengono che essa può verificarsi per tutti i sei sensi, i secondi invece, solo per il *manas*. Questi ultimi sono più prossimi al vero, perchè nel processo di associazione, quale è descritto sommariamente dai nostri autori, entra in giuoco l'attività dell'organo interno assai più di quella degli organi esterni, che da soli non basterebbero a produrre una cosiffatta conoscenza. Se volessimo conciliare le due teorie, potremmo dire che occorre l'opera degli organi esterni, sussidiata da quella dell'organo interno.

Capitolo XII.

Il processo logico

§ 1. Osservazioni preliminari.

Prima di cominciare la trattazione metodica di questa parte del Nyâya-Vaiçeshika [1], occorre, per l'intelligenza di quanto stiamo per dire nel presente capitolo, anticipare alcune nozioni e spiegare alcuni termini che saranno poi, e gli uni e le altre, sottoposti a un diffuso esame, ciascuno al suo luogo. In ogni illazione si tratta, in sostanza, di un soggetto, intorno al quale noi conosciamo qualche cosa che ci serve per dimostrare, sempre in rapporto al soggetto, qualche cosa di diverso da quello che ci è noto. A questi tre elementi i nostri autori danno rispettivamente i nomi seguenti: *paksha*, la cosa di cui si tratta, o soggetto; *linga*, o segno caratteristico del soggetto, che è la ragione *(hetu)* per cui si conclude all'esistenza dell'attributo da dimostrarsi, e che può anche considerarsi il mezzo *(sâdhana)* per cui si giunge a tale dimostrazione [2]; *sâdhya*, che è la cosa da dimostrarsi intorno al soggetto, ossia la conseguenza che si trae dalle premesse. Ciò posto, riprendiamo la esposizione ordinate del sistema.

---

(1) La materia di questo capitolo non permette una ripartizione semplice e precisa del contenuto dei testi in rapporto a ogni singolo paragrafo: perciò raccolgo qui in un'unica nota complessiva i passi su cui ho composto l'intero capitolo: S. P. §§ 34, 142, 143, 146-153; T. B. p. 31, l. 3 - p. 37, l. 5 e p. 38, l. 2 - p. 42, l. 5; T. S. e T. S. D. §§ 44, 47-51; T. K. p. 10, l. 24 - p. 12, l. 23; B. P. 66-70 e 142-143 e S. M. p. 35-40 e 72-73; T. A. p. 17, l. 1-14, p. 17, l. 22 - p. 19, l. 6.

(2) I tre termini *linga, hetu, sâdhana,* indicano dunque lo stesso membro del sillogismo (quello che sarebbe il termine medio nella logica occidentale), ma considerato da tre diversi punti di vista.

§ 2. Definizione dell' illazione.

Annambhaṭṭa, Laugâkshi Bhâskara e Jagadîça definiscono la illazione *(anumâna)* dicendo che essa è " la causa specifica del giudizio (o conclusione logica) " (1). Il giudizio o conclusione *(anumiti)*, secondo il primo dei due autori citati, è " quella nozione che è prodotta dalla ' riflessione ' *(parâmarça)* "; e questa alla sua volta " consiste nella nozione che la ragione è attributo del soggetto e si trova in un rapporto di concomitanza *(vyâpti)* [con la conseguenza] " (T. S. § 44). Così ad es., se noi vediamo di lontano un monte di cui la cima è coronata di fumo, noi siamo portati, quasi naturalmente, a fare un' osservazione di questo genere: ' quel monte ha fumo, e il fumo è in rapporto di concomitanza col fuoco. ' Questo atto della nostra mente, per cui noi concepiamo uniti gli elementi essenziali del ragionamento per illazione, ma a cui, per esser tale, manca la conclusione *(anumiti)*, è ciò che i nostri autori chiamano 'riflessione.' Essa è, non il sillogismo vero e proprio, ordinatamente formulato, ma piuttosto la rappresentazione di esso (' Schlussvorstellung ', come dice ottimamente il Jacobi (2)), la visione comprensiva e sintetica di tutti i dati che debbono portare alla conclusione. Difatti, in essa si trovano enunciati il soggetto, la sua caratteristica, la conseguenza e il rapporto di concomitanza fra questi due ultimi: ma la loro enunciazione serve principalmente a constatare, in forma generica, il rapporto di concomitanza costante, constatazione provocata dal fatto di avere percepita la caratteristica nel soggetto. Perciò Keçava Miçra (T. B. p. 31, l. 3-5) dice che " l' illazione consiste nella ' riflessione ' sul segno caratteristico *(lingaparâmarça)*. Dicesi difatti illazione ciò per cui si inferisce, e siccome si inferisce per mezzo della riflessione sul segno caratteristico, tale riflessione costituisce l' illazione ". Per meglio comprendere quanto ora abbiamo esposto e quanto in seguito dovremo esporre, è opportuno descri-

---

(1) *anumitikaraṇam anumânam:* T. S. § 44; T. K. p. 10, l. 24; T. A. p. 17, l. 1.

(2) *Ind. Log.*, p. 462.

vere, con le parole dello stesso autore, l'analisi che i logici indiani facevano dell'illazione, intendendo con questa parola, almeno per ora, l'insieme degli atti della nostra mente anteriori alla conclusione. " In primo luogo, chi, vedendo ripetutamente il fumo in una cucina ecc., vede anche il fuoco, stabilisce, per effetto di tale ripetuta visione, un rapporto di concomitanza costante fra fumo e fuoco, inerente alla loro stessa natura, e che si esprime con la frase 'dovunque è fumo, è fuoco' „. Dunque, " il primo stadio [del processo illativo] consiste nella nozione del fumo [visto] in una cucina, [aggiuntavi] la percezione della concomitanza costante tra fumo e fuoco. Il secondo stadio consiste nella nozione del fumo [che si trova] nel soggetto [del sillogismo, che è, nell'esempio adottato nelle scuole], il monte. Perciò, ricordando la concomitanza costante tra fumo e fuoco già prima percepita, si riflette di nuovo sull'attributo ['fumo' che si trova] appunto là sul monte, dicendo: 'su quel monte si trova fumo, che è sempre concomitato dal fuoco.' Questo è il terzo stadio della nozione di 'fumo': e per esso bisogna necessariamente passare, perchè altrimenti, data pure [la verità del principio generale che] 'dovunque è fumo si trova anche il fuoco', in che modo [si potrebbe stabilire che] là [sul monte] si trova il fuoco? Perciò si deve cercare [di mettere in chiaro] la nozione che anche là [sul monte] si trova fumo [ossia, si deve applicare il principio generale al caso particolare]. In questo appunto consiste la riflessione sul segno caratteristico *(linga-parâmarça)* „ (T. B. p. 35, l. 7 - p. 36, l. 7).

§ 3. La '**riflessione**' *(parâmarça)*.

Da quanto abbiamo esposto, e in modo particolare dal passo citato di Keçava Miçra, risulta, che nessun raziocinio è possibile finchè noi, dopo stabilito un principio generale fondato su l'esperienza, non applichiamo questo principio al caso particolare. Tale applicazione avviene constatando che nel soggetto esiste un attributo caratteristico (in senso logico), il quale dall'esperienza ci è dimostrato sempre e costantemente concomitante con un altro (che si deve dimostrare, in forza di ciò, esistente pure nel soggetto):

quindi essa risulta di due parti: la constatazione che il segno caratteristico esiste nel soggetto, e la nozione della concomitanza fra questa caratteristica e la cosa da dimostrarsi. I due elementi sono l'uno non meno indispensabile dell'altro, perchè l'enunciare il solo segno caratteristico, sia pure in unione col soggetto (nella forma 'il monte ha fumo'), sarebbe nulla più che l'affermazione di un fatto, e l'esporre il rapporto di concomitanza puro e semplice ('dovunque è il fumo, ivi è anche il fuoco') sarebbe quanto formulare un principio generale, indipendentemente da ogni applicazione pratica (1). La combinazione delle due nozioni (della caratteristica o 'ragione' e della concomitanza) costituisce quell'atto complesso della nostra mente a cui i logici indiani danno il nome di *parâmarça*, che noi traduciamo, per quanto imperfettamente, con 'riflessione'.

L'importanza che essa ha per la teoria dell'illazione, è evidente: si può dire che ne è come il fulcro, il nucleo sostanziale: quindi si capisce come i logici indiani vi dedichino un lungo esame e una minuta analisi, che noi cercheremo ora di riprodurre e di spiegare. Dicemmo che il *parâmarça* — o riflessione intorno al segno caratteristico — comprende due nozioni distinte. Ma queste debbono combinarsi in un modo preciso e certo, cioè debbono trovarsi in un rapporto ben determinato l'una di fronte all'altra. Tale rapporto non può essere di pura e semplice giustaposizione, ma deve essere un rapporto di inerenza vera e propria, quale intercede fra soggetto e attributo. Quindi, dopo conosciuta la caratteristica e rievocata l'idea della concomitanza costante fra essa e la conseguenza, si combinano le due idee facendo della seconda l'attributo della prima, e quindi si dice: '[quel monte ha] *fumo, che è sempre accompagnato* (alla lettera: concomitato) *dal fuoco*' (2). Ma neppur questo basta. Difatti, qualunque caratteristica logica è, per il solo fatto di esser tale, sempre contraddistinta da un rapporto di concomitanza invariabile con la conseguenza, ed è sempre inclusa nell'enunciato di

(1) Questo è quanto afferma lo stesso Keçava Miçra nell'ultima parte del passo tradotto in fine del paragrafo precedente.

(2) *vahnivyâpya*[*vân ayaṃ parvatḥ*] T. S. § 44.

tale concomitanza: ma, finchè non sia circoscritta a un luogo, a una cosa, a un oggetto determinato, non sarà mai possibile operare con quelle due idee per giungere a una conclusione. Occorre perciò determinare la cosa che è fornita della caratteristica, ossia, fare della caratteristica l'attributo di un soggetto determinato. Per conseguenza, è necessario avere intorno alla caratteristica due nozioni distinte: che essa è invariabilmente congiunta con la conseguenza, e che essa è l'attributo di una data cosa. Le due nozioni unite si esprimono facendo della caratteristica l'attributo del soggetto, essendo la prima caratterizzata alla sua volta dalla concomitanza con la conseguenza: ne risulta quindi la forma compiuta della riflessione (*parâmarça*), che si esprime con le parole ' quel monte ha fumo, che è sempre accompagnato dal fuoco '.

Noi abbiamo analizzate le varie fasi del processo mentale della riflessione logica secondo uno schema che si accosta di molto a quello a cui ci ha abituati una tradizione che data da Aristotele. I logici indiani concepiscono la cosa alquanto diversamente. Secondo la logica aristotelica, per prima cosa si stabilisce (nel termine maggiore) che la caratteristica (per servirci della terminologia indiana) è concomitante con la conseguenza, e poscia si afferma (nel termine minore) che la caratteristica risiede in una cosa o in una persona determinata. I seguaci del Nyâya invertono questo ordine: prima affermano l'esistenza della caratteristica nella cosa, e poscia enunciano il rapporto di concomitanza fra la caratteristica e la conseguenza. Questa concezione è molto più prossima alla realtà dei fatti e al processo naturale della nostra mente, di quanto non lo sia la concezione aristotelica. La nozione della concomitanza — ossia del principio generale — si è prodotta in noi in seguito a ripetute osservazioni, ma rimane, per dir così, latente, fino a che non la richiami alla memoria un nuovo fatto della vita empirica, che deve quindi precedere l'affermazione del principio stesso. Noi tutti sappiamo che il fumo è costantemente accompagnato dal fuoco; ma quando vediamo un monte coronato da una linea di fumo, noi per prima cosa constatiamo il fatto che il fumo (caratteristica o ragione, *hetu*), si trova sul monte (cosa, o soggetto, *paksha*): e subito dopo compiuta questa constatazione, o al più contemporanea-

mente ad essa, ma non certo prima di essa, ci ricordiamo che il fumo si trova sempre là dove si trova il fuoco. Con ciò deve risultare perfettamente chiarita e illustrata la definizione, data più sopra, della riflessione logica, o *parâmarça*, in cui si dice che questa " consiste nella nozione che la ragione (o caratteristica) è attributo del soggetto e si trova in un rapporto di concomitanza costante con la conseguenza ".

Passiamo ora a un esame più minuto della teoria dell'illazione, chiarendo ognuno dei termini tecnici ed analizzandone il contenuto ideale.

§. 4. L' 'esser soggetto' *(pakshatâ)*.

La cosa, o soggetto *(paksha)* " è ciò in rapporto a cui è dubbio se possegga la conseguenza " [1]. Questa definizione, che ci è data da Annambhaṭṭa, coincide con quella di Keçava Miçra, che è tuttavia più chiara per noi e, in certo senso, più conforme al nostro modo di concepire: essa suona così: " per 'cosa' si intende un soggetto *(dharmin)* in cui è dubbio [che esista] l'attributo – *dharma* – [che deve risultare dimostrato come] conseguenza " [2]. Il termine serve dunque a indicare, in modo comprensivo, tutti quei casi particolari – siano luoghi, cose, esseri viventi o inanimati – a cui si può applicare un principio generale: ossia, designa tutti quegli individui che possono, ciascuno singolarmente, diventare il soggetto particolare per cui si vuole, in base a quel principio, dimostrare qualche cosa. Il fatto di trovarsi nelle condizioni necessarie per diventare il soggetto di una simile dimostrazione, è detto dagli Indiani, con parola astratta (e per noi impossibile a tradursi con un solo vocabolo), *pakshatâ*, cioè 'esser-soggetto'. Così ad es., non ogni monte è di per sè soggetto: lo diventa solo quando in esso noi notiamo, in un dato momento, qualche caratteristica speciale, da cui siamo tratti a ricordare un principio generale che ci permette di

---

(1) T. S. § 49 *saṃdigdhasâdhyavân pakshaḥ*.

(2) T. B. p. 42, l. 1: *saṃdigdhasâdhyadharmâ dharmî pakshaḥ*.

inferire, in rapporto a *quel* monte, una cosa che noi non possiamo o non vogliamo constatare direttamente, con i sensi, che esiste in quel luogo. Quindi il soggetto ha per sua prima caratteristica, di essere fornito di un qualche cosa non ancora dimostrato, ossia, per usare la terminologia originale, esso " è fornito della mancanza di dimostrazione di qualche cosa „. In tale espressione noi non dobbiamo vedere una sottigliezza sofistica o una peculiarità puramente formale della fraseologia dei logici indiani, ma un' analisi assai sottile e acuta di uno stadio del processo ragionativo: difatti noi, di una cosa nella quale dobbiamo dimostrare che esiste un attributo qualsiasi, non possiamo conoscere questo attributo, e nemmeno sappiamo se esso vi sia realmente: l'unica cosa nota prima della dimostrazione e subito dopo percepito il soggetto insieme con la caratteristica, è che in esso non ancora è dimostrata l'esistenza della conseguenza. Alla percezione sussegue immediatamente (per non dire che è simultaneo) il ricordo della concomitanza fra caratteristica e conseguenza: e in tale ricordo è contenuta, in essenza, anche la conclusione; sicchè, chi ragiona per sè solo, ha, per così dire, tre rappresentazioni che appaiono alla sua mente a brevissimo intervallo l'una dall'altra: quella del soggetto insieme con la sua caratteristica, quella della concomitanza e quella della conclusione, o, per esser più esatti, dell'esistenza della conseguenza nel soggetto. Notiamo, a questo proposito, che non si può parlare di 'soggetto', nel senso ora esposto, nè per la concomitanza, nè per la percezione: difatti la prima consiste nell'affermare un principio di cui l'applicazione universale è già stata riconosciuta per esperienza, e che quindi non richiede più dimostrazione alcuna, e la seconda ha di per sè stessa valore probativo.

Or dunque, noi abbiamo veduto come una cosa possa diventare 'soggetto' di un sillogismo. Noi conosciamo, per averlo potuto constatare infinite volte per mezzo dei sensi, che il fumo e il fuoco sono concomitanti; e infinite volte del pari, anche dopo aver già conosciuto questo principio, abbiamo visto dei monti, che per noi erano solo delle cose *(paksha)* come tante altre; ma non appena, da uno di essi, noi vediamo alzarsi una colonna di fumo, ecco sorgere nella nostra mente il ricordo della concomitanza, ed eccoci indotti a ri-

flettere (*parâmarça*, riflessione), in rapporto a quel monte, che fumo e fuoco sono concomitanti, e quindi tratti a concludere che in quel monte deve esservi anche il fuoco, sebbene l'esistenza di esso non sia direttamente accertata, nè ancora dimostrata: perciò *quel* monte diviene soggetto [1] del nostro ragionamento. Ma supponiamo che l'esistenza del fuoco nel monte ci sia nota per qualche altro mezzo diverso dall'illazione, ovvero che noi, dopo di averla conosciuta ragionando entro di noi nel modo ora analizzato, vogliamo comunicare questo ragionamento ad un altro, per renderlo partecipe della conclusione: nell'un caso e nell'altro, non si può più dire che — almeno per noi — non risulti dimostrato che il soggetto possiede il secondo dei due termini concomitanti. Quindi parrebbe che il soggetto non potesse più chiamarsi con questo nome, venendogli meno la condizione necessaria — per definizione — per esser tale, e per conseguenza, che fosse impossibile formulare un sillogismo. Ma noi possiamo sempre o volere esporre in forma sillogistica un fatto già noto a noi nella sua causa, o desiderare di farlo intendere ad altri: nell'un caso e nell'altro, noi siamo mossi dal desiderio di dimostrare *(sishâdhayishâ)* una cosa per mezzo di un'illazione, o a noi, che, pur conoscendola altrimenti, vogliamo averne quasi una riprova, o ad un altro, che non la conosce ancora. Quindi — riprendendo l'esempio solito — il 'monte' rimane, pure in tal caso, soggetto, perchè in rapporto ad esso si desidera di dimostrare che, avendo fumo, deve avere anche fuoco. Perciò la definizione completa del termine sarà: per soggetto si intende ciò in cui non è dimostrata l'esistenza della conseguenza, o in cui si desidera dimostrare che la conseguenza esiste: o l'una o l'altra di queste due condizioni basta perchè la definizione si possa applicare validamente. E ora, il lettore potrà intendere, senza troppa difficoltà, le parole di Annambhaṭṭa, che traduciamo alla lettera, anche per dare un'idea della tecnica espressiva dei nostri testi: "'esser soggetto' è la mancanza di dimostrazione, la quale è accompagnata dalla mancanza di desiderio di dimostrare. La dimostrazione della con-

[1] Cioè, è fornito della qualità di 'esser soggetto', *pakshatâ*.

seguenza impedisce la conclusione logica; e poichè noi possiamo constatare che, sebbene una cosa sia già dimostrata, è tuttavia possibile desiderare di inferirla, ne consegue che il desiderio di inferire ha un valore positivo per l'illazione „ (1). Ritradotto con una fraseologia più nostrana, questo passo, in cui possiamo vedere come il riassunto di tutta la nostra discussione in questo paragrafo, significa quanto segue: si può dire che una cosa è soggetto quando si mette in dubbio se in essa esista o no l'attributo che deve dimostrarsi come conseguenza, perchè, se tale conseguenza fosse già dimostrata, ogni ragionamento sarebbe superfluo, e non se ne sentirebbe neppure il bisogno. Tuttavia, siccome può accadere che, pur conoscendosi già una data cosa, si desideri di farne argomento di illazione, o per l'utile proprio, per avere una riprova di quanto già conosciamo, o per il vantaggio di altri, a cui vogliamo comunicare ciò che ci è noto, ne deriva che il desiderio di dimostrare è uno stimolo a sillogizzare.

La definizione con cui abbiamo cominciato questo paragrafo — e secondo la quale per 'soggetto' si intende " ciò in rapporto a cui è dubbio se possegga la conseguenza „ — è più breve e più semplice, e coincide, in sostanza, con quella a cui siamo pervenuti poco sopra, ragionando in base all'esposizione dei nostri testi. Difatti, sia che vogliamo noi, per via logica, giungere a scoprire una cosa, sia che, conosciutala prima, vogliamo farla conoscere ad altri, dobbiamo sempre partire dal presupposto che la cosa da dimostrarsi non sia ancora provata: e però questa definizione comprende ambedue i casi mentovati singolarmente nell'altra (2).

§ 5. L' ' essere attributo del soggetto ' (*pakshadharmatâ*).

Giunti a tal punto della nostra esposizione, occorre che richiamiamo la definizione della 'riflessione' (*parâmarça*): essa " consiste

(1) T. S. D. § 44: *sishâdhayishâvirahasahakṛtasiddhyabhâvaḥ pakshatâ, sâdhyasiddhir anumitipratibandhikâ, siddhisattve py anuminuyâm itîcchâyâm anumitidarçanât sishâdhayishottejikâ.*

(2) Per osservazioni più minute e per obbiezioni, nel campo del sistema e fuori, vedi N. Bodh. p. 43 l. 13 e sgg. e T. S. D. § 49.

nella nozione che la ragione è attributo del soggetto e si trova in un rapporto di concomitanza costante con la conseguenza „. Abbiamo visto che cosa s'intenda per 'soggetto' *(paksha)* e 'esser soggetto' *(pakshatâ)*: ci rimane ora da conoscere che cosa significhi 'essere attributo del soggetto', e in che consista la ragione: dopo di ciò, avremo compiuta l'analisi della prima parte della definizione ripetuta in testa a questo paragrafo, o, per essere più esatti, avremo studiato la prima serie di concetti che operano nel processo logico.

'Essere attributo del soggetto' *(pakshadharmatâ)* indica, secondo Annambhaṭṭa, il fatto che la caratteristica si trova nel soggetto (1), o, come dice Çivâditya, che essa è connessa col soggetto (2). Definizione analoga si ricava da Viçvanâtha (3). Laugâkshi Bhâskara si esprime in modo tecnicamente più complicato, ma in sostanza concorda con gli autori ora citati: egli dice difatti che "'essere attributo del soggetto' significa trovarsi nel sottostrato dell' 'essere soggetto' „. Ora, il sottostrato dell' 'essere soggetto' *(pakshatâ)* è il soggetto stesso (4): quindi la definizione di Laugâkshi Bhâskara viene ad avere il medesimo significato delle altre, e cioè, che la caratteristica logica può dirsi attributo del soggetto, quando risieda in esso. Ma la definizione non sembra del tutto accurata all'Athalye; e non è inutile precisare e completare i suoi argomenti (5), che possono anche servire di schiarimento e di illustrazione a questo punto della teoria. In sostanza, si può dire che, come non ogni individuo di una serie può indistintamente servire da soggetto, del pari non ogni attributo che si trovi in un individuo, e nemmeno quello dei due termini della concomitanza che serve a fare inferire l'altro,

---

(1) T. S. § 44 *vyâpyasya parvatâdivṛttitvaṃ pakshadharmatâ.*

(2) S. P. § 148 *pakshadharmatâ tu vyâpyasya pakshasaṃbandhaḥ.*

(3) B. P. 69: *vyâpyasya pakshavṛttitva°.*

(4) Dice difatti Annambhaṭṭa (T. S. D. § 49) che il soggetto è il sottostrato dell' essere soggetto: ... *pakshatâçrayatvasya pakshalakshaṇatvât.*

(5) Osservo che qui, come in ogni altro caso in cui mi giovo delle note dell'Athalye, vi aggiungo i dati degli altri testi sincretistici e rielaboro la sua esposizione troppo tecnica.

può, in sè e per sè, essere attributo del soggetto. Difatti sul monte si trovano in gran numero oggetti varî, pietre, alberi, ecc., che sono con esso in un rapporto di connessione e che possono permetterci di denominarlo con un attributo (pietroso, alberato, ecc.); ma, agli scopi del nostro ragionamento particolare (l'illazione del fuoco dal fumo), non hanno il più piccolo valore, perchè solo il fumo ci permette di concludere all'esistenza del fuoco. Così pure vi sono altri indizi che ci rendono possibile di inferire il fuoco, come ad es. un bagliore lontano di luce o di fiamme, o un vivo calore, o altri simili fatti: ma nessuno di questi ha un valore logico per il nostro ragionamento, e non può per conseguenza divenire mai, in esso, attributo del soggetto. D'altra parte, non può la caratteristica in sè e per sè considerarsi senz'altro come attributo del soggetto, perchè, è bensì vero che ogni fumo è accompagnato dal fuoco, ma solo quella data " lista di fumo che, lambendo il cielo, si trova sul monte senz'esserne staccata alla base " (come dice con preciso realismo Keçava Miçra) (1), può permetterci di applicare la nozione, che noi già possediamo, della concomitanza invariabile fra il fumo e il fuoco, nozione che non avrebbe mai efficienza reale se non si riferisse a un caso pratico ben determinato in tutti i suoi particolari. Perciò appunto la 'riflessione' *(parâmarça)*, in cui, come dev'essere ormai evidente, consiste il vero processo sillogistico, è definita anzitutto come la nozione, non della caratteristica pura e semplice, ma della caratteristica in quanto è attributo del soggetto: e ciò perchè, non il fumo in quanto fumo, ma il fumo in quanto conosciuto come attributo del soggetto, può permetterci di giungere a una conclusione. E nemmeno questo è sufficiente, perchè, come vedemmo nel paragrafo precedente, non basta conoscere che la caratteristica si trova in qualsivoglia individuo della serie, ma occorre invece che si trovi in uno determinato, che così diventa soggetto. Quando siano presenti tutte queste condizioni, la nozione del fumo, non appena vi si aggiunga quella

(1) T. B. p. 37, l. 8-9 *parvatavartinîm avicchinnamûlâm abhraṃlihâṃ dhûmalekhâm.*

della concomitanza fra fumo e fuoco, conduce senz'altro alla conclusione.

Ma a tal punto si affaccia una questione. L'operazione mentale del sillogizzare comprende, come abbiamo veduto, due parti: la nozione che la caratteristica è attributo del soggetto, e la nozione della concomitanza fra caratteristica e conseguenza, ossia, per dirla con i termini indiani, *pakshadharmatâ* e *vyâpti*. Ora si domanda come precisamente si combinino le due nozioni, in che modo l'una si unisca e si annodi all'altra, per dar luogo a una risultante unica. Si potrebbe supporre che la nozione della concomitanza si presenti al nostro spirito accompagnando la nozione della caratteristica, in modo cioè che noi, vedendo che il fumo è l'attributo del monte, pensiamo che quel fumo è sempre accompagnato dal fuoco. In tal modo, la nozione della concomitanza servirebbe a qualificare la caratteristica. Ma questo è falso, secondo i nostri logici. Difatti, a nulla ci servirebbe il conoscere soltanto che sul monte si trova il fumo che è in concomitanza col fuoco, perchè, per produrre l'illazione, occorre che la nozione (ricordo) di tale concomitanza sia simultanea con la nozione dell'esistenza del fumo sul monte. Solo in tal modo abbiamo la 'riflessione', nella quale per conseguenza la nozione della concomitanza non è un attributo della caratteristica logica, ma della nozione che essa caratteristica si trova nel soggetto: in altri termini, la concomitanza " è una proprietà della nozione percettiva del fumo sul monte, e non una qualità del fumo in sè ", perchè " la concomitanza è un concetto soggettivo, e non una qualità materiale che risieda in un oggetto esterno, come sarebbe il fumo " (Athalye p. 244).

E ora, sarebbe il momento di analizzare il rapporto di concomitanza. Ma, prima di intraprendere quest' ultima parte del nostro studio intorno al processo illativo, occorre definire alcuni termini, senza dei quali non potremmo operare il nostro esame.

§ 6. La caratteristica logica *(linga)*.

Fin dal principio di questo capitolo abbiamo dovuto anticipare alcune nozioni intorno alla caratteristica o ragione, e alla conse-

guenza: raccogliamo ora i materiali che i nostri testi ci forniscono, per dichiarare in modo esatto e compiuto il significato preciso dei due termini e l'estensione dei concetti che essi esprimono.

La caratteristica o segno caratteristico *(linga)* è definito da Laugâkshi Bhâskara (T. K. p. 11, l. 5) come "ciò che è fornito di concomitanza e che è attributo del soggetto"; in un'altra sua opera, (1) lo stesso autore dice che essa è "ciò che, per forza di un rapporto di concomitanza, serve a far comprendere qualche altra cosa". Alcuni testi cercano di spiegare la parola con l'etimologia, e i tentativi, per quanto poco felici linguisticamente, concorrono a confermare il concetto espresso nella seconda delle due definizioni ora citate (2). Praçastapâda lo definisce, in modo più minuto e più completo, così: "dicesi segno caratteristico quello che, permettendo di inferire una cosa non ancora dimostrata, si accompagna, in un momento o in luogo determinato, con la cosa da inferirsi, e [in pari tempo, da una parte,] è dimostrato come esistente in tutti gli altri luoghi, o anche in uno solo di essi, forniti dell'attributo da dimostrarsi, e [d'altra parte risulta,] per prova, non esistente in tutto ciò che è diverso dalla cosa da inferirsi" (3).

Ora, la caratteristica, considerata nel suo valore di nota logica, può meritare veramente il suo nome. Ma se noi la consideriamo in rapporto al fine a cui serve, essa ci appare come il mezzo o lo strumento che ci conduce alla conoscenza della conseguenza:

---

(1) Pramâṇâdipadârthaprakâçikâ, citata in Nyâya K., p. 649.

(2) Il Siddhântacandrodaya (Nyâya K., *ibid.)*, dice che la parola *linga* deriva dalla radice *lî*, perchè 'la caratteristica *(linga)* serve a far conoscere una cosa nascosta' *(lîna)*; e il Nyâya B. (citato *ibid.*) dice: *lingyate gamyate 'nenârtha iti lingam*, ove, per spiegare il vocabolo *linga*, si ricorre a una rad. *ling* di uso rarissimo e che, in ogni caso, non pare sia stata adoperata nel senso di intendere, comprendere.

(3) Pra. Bh. p. 201: *yad anumeyenârthena deçaviçeshe kâlaviçeshe vâ sahacàritam anumeyadharmânvite cânyatra sarvasminn ekadeçe vâ prasiddham anumeyaviparîte ca sarvasmin pramâṇato 'sad eva, tad aprasiddhârthasyânumâpakaṃ lingaṃ bhavatîti.* Cfr. Nyâya Kand. *ad loc.*

per usare una frase d'un testo, essa è " ciò che produce la dimostrazione " ([1]). Quindi è più che giustificato il vocabolo di *sâdhana*, che significa appunto mezzo, strumento di dimostrazione, e che si usa sovente in luogo di *linga*. D'altra parte, se noi pensiamo allo schema formale del sillogismo indiano, comprenderemo facilmente come questi due appellativi siano sovente sostituiti da un terzo, 'ragione' o *hetu*. Difatti (come vedremo diffusamente nel prossimo capitolo), quando si espone il sillogismo nella sua forma, dirò così, discorsiva, per prima cosa si enuncia ciò di cui si parla: 'il monte ha fuoco'. E tosto si chiede: per qual ragione? A tale domanda si risponde col secondo termine: 'perchè ha fumo' — con le quali parole si enuncia la caratteristica nella sua funzione logica, dando ragione di quanto si è prima affermato nell'enunciato. I tre termini indicano dunque, nel linguaggio corrente, una sola e medesima cosa, considerata tuttavia da tre diversi punti di vista, e si usano indifferentemente l'uno per l'altro: unico criterio che può determinare a scegliere fra essi, può essere — ma non sempre lo è di fatto — il bisogno o l'opportunità di esprimere l'idea sotto un aspetto o sotto un altro (v. tuttavia il cap. seg.).

§ 7. La 'conseguenza' (*sâdhya*).

L'idea della caratteristica richiama naturalmente quella della conseguenza, che le è concomitante. Il termine sanscrito che noi traduciamo con 'conseguenza', è *sâdhya*, che significa, alla lettera, 'ciò che deve essere dimostrato', e ha il suo corrispondente in *sâdhana*, mezzo di dimostrazione, uno dei nomi, come abbiamo visto or ora, per indicare il termine medio. Il vocabolo *sâdhya* tuttavia non si trova adoperato fino dal principio della storia del Nyâya in un senso così preciso ed esclusivo: anzi Gotama dice: " l'enunciato consiste nell'esporre ciò che si deve dimostrare " ([2]), e Vâtsyâyana più oltre commenta: " ciò che si deve dimostrare

---

([1]) *siddhijanakam* (Nyâya K., p. 911).
([2]) N. D. I, 1, 33 *sâdhyanirdeçaḥ pratijñâ*.

(sâdhya) può essere di due specie: o un attributo, ad es. la transitorietà del suono, oppure un soggetto [espresso] insieme col suo attributo, ad es., il suono è transeunte „. ([1]) Come risulta da questi due passi, tanto Gotama quanto il suo più antico commentatore, non avevano ancora rigorosamente fissata l'estensione del termine, che appare usato a indicare, non solo l'attributo ancora ignoto che deve essere dimostrato per effetto di un ragionamento, ma l'attributo stesso in unione col soggetto nel quale si deve dimostrare che risiede: in altri termini, sembra che esprima la conseguenza non meno che l'enunciato ([2]). Ciò del resto non deve far meraviglia, perchè, nei primi periodi della sua storia, la terminologia del sistema non poteva essere così precisa come fu più tardi. Comunque, secondo i testi che noi abbiamo presi per base della nostra trattazione, il vocabolo indica quell'attributo, non ancora noto, del soggetto, che deve risultare dimostrato come conseguenza della sua invariabile concomitanza con la caratteristica.

§ 8. L'esempio analogo e l'esempio contrario *(sapaksha e vipaksha)*.

Il fondamento dell'illazione — già l'abbiamo potuto vedere da tutto quanto siamo venuti dicendo — è dato dalla sensazione; e quel principio che si applica al caso particolare di ogni sillogismo per giungere, dalla conoscenza di una cosa nota, alla dimostrazione di una cosa ignota, altro non è che la generalizzazione di una serie infinita di casi particolari in cui quel principio — che si risolve in un rapporto di concomitanza — fu constatato per esperienza diretta. Orbene, tutti questi singoli casi, analoghi a quello di cui a volta a volta ci occupiamo in ogni sillogismo, ma che ne differiscono per il fatto che, in essi, già ci è nota l'esi-

---

([1]) N. Bh. I, 1, 36; cfr. Nyâya K. p. 921, n. 2., ove il passo è parafrasato con una lezione più corretta che nell'edizione di Calcutta del N. Bh.

([2]) Dignâga sosteneva che, nel ragionamento, la tesi è appunto costituita, non dal solo attributo da dimostrarsi, ma dal soggetto e dall'attributo insieme: cfr. sopra, p. 43.

stenza, nel soggetto, anche della cosa che nel sillogismo in questione deve essere dimostrata, hanno un indubbio valore di prova — o, meglio, di riprova — e hanno perciò nel sillogismo indiano una funzione precisa, che studieremo nel capitolo seguente. Per ora, basti sapere che ognuno di questi casi analoghi a quello di cui ci occupiamo in un sillogismo, è chiamato col nome di esempio, o co-esempio *(sa-paksha)*. I nostri trattatisti concordano nel definire questo termine come " ciò di cui già si conosce che possiede la conseguenza " (1) ossia, come ciò in cui già sappiamo per esperienza che sono realizzate le due idee concomitanti. Così, nella solita illazione del fuoco dal fumo, servono di esempio la cucina e qualsiasi altro luogo nel quale già si sia osservato che il fumo si trova sempre insieme col fuoco. L'idea dei casi analoghi richiama naturalmente quella dei casi contrari, o *vipaksha*: di quelli cioè in cui si sa che la cosa da dimostrarsi non può esistere, o, come dicono con identiche parole i nostri autori, " ciò di cui si sa con certezza che possiede la negazione della conseguenza " (2).

Questi due termini, e le idee in essi racchiuse, hanno un valore pratico nel costruire lo schema del sillogismo formale; ma sono pure connessi con la concezione indiana della concomitanza *(vyâpti)*. E di questa finalmente possiamo ora trattare.

§ 9. Il rapporto di concomitanza.

A. Il rapporto di concomitanza considerato in sè e definito. — La concomitanza *(vyâpti)*, come dice Keçava Miçra con vera profondità filosofica, è un rapporto insito nella natura delle due cose concomitanti, (3) e consiste nel fatto che due oggetti sono sempre

---

(1) T. S. § 50 e T. K. p. 12, l. 17: *niçcitasâdhyavân sapakshaḥ;* T. B. p. 42, l. 2 *sapakshas tu niçcitasâdhyadharmâ dharmî;* S. P. § 143 *niçcitasâdhyâdhikaraṇatvaṃ sapakshatvam.*

(2) T. S. § 51, T. K. p. 12, l. 17-18; T. B. p. 42, l. 3: *niçcitasâdhyâbhâvavân;* S. P. § 143 *niçcitasâdhyâbhâvâdhikaraṇatvaṃ vipakshatvam.*

(3) T. K. p. 35, l. 6 *svâbhâvikas tu saṃbandho vyâptir ity ucyate.*

necessariamente accompagnati l'uno con l'altro, o, per dirla con le parole dei nostri testi, nella invariabilità del loro andare insieme: (1) in altri termini, nella loro invariabile costante coesistenza. Questa definizione di Keçava Miçra e Annambhaṭṭa trova quasi un'illustrazione e un commento nell'altra, più precisa e più esatta, di Laugâkshi Bhâskara, secondo la quale la " concomitanza sta nel fatto che la ragione ha, invariabilmente, il medesimo sottostrato della conseguenza ": (2) il che è quanto dire che, ove si trova la prima, si trova pure la seconda.

Da queste definizioni appare che la nozione della concomitanza risulta delle due nozioni, insieme combinate, della coesistenza e dell'invariabilità di tale coesistenza. Per coesistenza si intende, come ricaviamo dalle parole di Laugâkshi Bhâskara, il fatto che due cose 'hanno un medesimo sottostrato', cioè, che si trovano in uno stesso e medesimo luogo: ora, se (designando le due cose con due lettere), dovunque noi troviamo *a*, ivi pure troviamo *b*, si dice che la loro coesistenza è invariabile, e che *a* è concomitante con *b*. Ad es., il fuoco e il fumo si trovano sempre insieme, nel senso che, dovunque è il fumo, ivi è anche il fuoco, e perciò questo è concomitante con quello, mentre invece non è vera l'inversa, poichè può accadere che vi sia fuoco senza fumo, come nel caso di una palla di ferro o di rame incandescente, e quindi il fumo non si può dire concomitante col fuoco. Fra le due cose certo esiste un rapporto di concomitanza fisso e invariabile, ma tale rapporto va dal fumo al fuoco, e non viceversa, perchè il fuoco si trova, non solo in tutti i luoghi nei quali si trova il fumo, ma anche in altri nei quali non vi è fumo: dei due termini, l'uno ha maggior estensione dell'altro. Tale idea di estensione è contenuta nella parola sanscrita *vyâpti*, che significa *pervasion*, *permeation*, e, quindi, *universal pervasion* (Apte, *sub verbo*), nel senso che, delle due cose coesistenti, l'una pervade e copre il dominio dell'altra. Alla lettera, dovremmo tradurre il vocabolo appunto con 'pervasione', e i due

---

(1) *sâhacaryaniyamo vyâptiḥ* T. S. § 44, T. B. p. 33, l. 1.
(2) T. K. p. 11, l. 6-7 *avyabhicaritasâdhyasâmânâdhikaraṇyaṃ vyâptiḥ*.

termini del rapporto, denominati in sanscrito, rispettivamente, *vyâpaka* e *vyâpya*, dovremmo renderli con 'pervadente' e 'pervaso'. Ma, poichè una simile terminologia sarebbe troppo remota dalle nostre abitudini, e, pur avendo il vantaggio di essere una traduzione quasi etimologica del sanscrito, avrebbe il danno di non rappresentare immediatamente con la parola il concetto, noi abbiamo usato e useremo una serie di tre vocaboli che, più consoni all'idea contenuta nei tre vocaboli sanscriti, sono, come questi, connessi etimologicamente tra loro. Noi dunque usiamo 'concomitanza' per tradurre *vyâpti*; 'concomitante' per *vyâpaka* (ciò che pervade), e 'concomitato' per *vyâpya* (ciò che è pervaso).

Ora, il concomitante, in generale, è maggiore in estensione del concomitato, ma può anche accadere che ambedue siano pari in ampiezza, per modo da essere reciprocamente, in modo uguale, concomitato e concomitante. Occorre tuttavia guardarsi dall'intendere il concetto di estensione, che pare, ed è, fino a un certo segno, implicito nei termini in questione, in un senso troppo empirico: l'Athalye ha a questo proposito alcune osservazioni assai felici, che servono ottimamente a chiarire la cosa. Supponiamo di avere dinanzi a noi due somme di denaro, l'una di cento, l'altra di cinquanta rupíe. La prima senza dubbio comprende in sè la seconda; ma un seguace del Nyâya chiamerebbe la più piccola col nome di concomitante *(vyâpaka)*, perchè si trova in un maggior numero di luoghi che non la più grande: difatti " il numero cinquanta esiste dovunque esiste il cento, e, per di più, in molti altri luoghi, ad es., là dove si trovano numeri compresi fra il cinquanta e il cento „. Così, date ad es. venti persone, di cui cinque posseggano cento rupíe, e le altre, cinquanta, il cento ricorre cinque volte, e il cinquanta, in tutti e venti i casi, poichè è compreso nel cento: quindi è vero che il cinquanta coesiste col cento, ma non è vera l'inversa: e però i seguaci del Nyâya direbbero che il cinquanta è il numero concomitante, e il cento, il numero concomitato. Ne consegue, come nota acutamente l'Athalye, che l'essere concomitante, " sebbene da principio implicasse l'idea di estensione e di inclusione, sovente è il loro opposto „ perchè, in senso logico, la maggiore o minore estensione di una cosa dipende, non dalla sua grandezza, ma dal numero dei

casi nei quali essa si presenta (Athalye p. 246-247). Questa è la ragione per cui la concomitanza (*vyâpti*) è spiegata dai nostri trattatisti, non con l'idea dell'estensione (come parrebbe in base all'etimologia che si dovesse fare), ma con quella della coesistenza.

Quindi la definizione riportata da noi sul principio di questo paragrafo, deve essere intesa con una limitazione, che risulta da ciò che ora siamo venuti esponendo. Tranne il caso in cui i due termini siano identici per estensione, essi si trovano in un rapporto unilaterale, e non reciproco: vale a dire che l'uno è più ampio dell'altro, e l'invariabilità della loro concomitanza va intesa nel senso che il maggiore si trova dovunque si trova il minore, e non viceversa: e riferendoci all'illazione, diremo che la caratteristica e la conseguenza sono concomitanti nel senso che questa devè essere o maggiore, o almeno uguale, in ampiezza alla caratteristica, ma in nessun caso può essere minore. Perciò alcuni trattatisti, trovando che il definire la concomitanza come un rapporto costante di coesistenza, non è nè abbastanza chiaro nè abbastanza esatto, escogitarono altre definizioni più sottili e tecnicamente più perfette, nelle quali inclusero, in ultima analisi, il concetto che noi abbiamo esposto: lo stesso Annambhaṭṭa, dopo di aver data nel testo la definizione già da noi addotta, vi ritorna sopra nel suo commento, per modificarla e ampliarla, aggiungendovi la limitazione da noi ora dimostrata necessaria (¹). Ma neppure in tal forma parve alla sottigliezza dei commentatori che fosse perfetta la definizione, poichè, accettandola, pure così modificata, rimane sempre aperto l'adito all'obbiezione, se i due termini concomitanti abbiano un valore generico o particolare: ossia, per valerci dell'esempio comune, se, quando si esprime la concomitanza fra fumo e fuoco, si intenda riferirla alle due cose universalmente considerate, in tutti i casi in cui esse si presentano, ovvero solo a quel preciso e unico caso di cui volta per volta ci occupiamo. La risposta, naturalmente, non può essere dubbia, e afferma la prima delle due ipotesi (vedi Nîl. p. 83-87): e invero, enunciare la concomitanza fra due cose,

(¹) T. S. § 44 e T. S. D. § 44 (p. 35, l. 6-7): cfr. Nîl. p. 83.

altro non è che affermare un principio generale in cui sono inclusi tutti i casi particolari.

In questa nostra analisi ci siamo attenuti quasi esclusivamente ad Annambhaṭṭa, Keçava Miçra e Laugâkshi Bhâskara, come agli espositori più chiari e più compiuti: fra i rimanenti, Viçvanâtha ci fornisce due definizioni (B. P. 68-69), di cui la prima appare a lui stesso insufficiente, (¹) sì da indurlo a darne una seconda; ma nè l'una nè l'altra aggiungono nulla alla nostra conoscenza dell'argomento, come pure è il caso per quella formulata da Jagadîça (²). Da tutti costoro si scosta alquanto Çivâditya, la definizione del quale contiene un nuovo elemento, su cui dobbiamo soffermarci. Egli dice (S. P. § 147): " la concomitanza consiste nella connessione del concomitante con il sottostrato del concomitato, [connessione che è] caratterizzata dalla mancanza di condizione (*upâdhi*) „. La prima parte della definizione è facile, e coincide con quanto noi abbiamo già esposto: la concomitanza intercede fra due termini di cui il primo (conseguenza) si trova dovunque si trova il secondo (caratteristica), ma non viceversa. La seconda parte invece richiede che vi spendiamo intorno qualche parola. Come il lettore avrà osservato, i nostri testi, quando parlano di concomitanza, intendono sempre un rapporto di coesistenza di valore universale, assoluto, e non prendono neppure in considerazione il caso in cui tale concomitanza sussista solo subordinatamente a certe condizioni. Secondo la frase, già citata, di Keçava Miçra, la concomitanza è un rapporto fondato su la natura dei due termini fra cui intercede. " Ma se si prende in considerazione anche un terzo termine, che non era dato allorchè si stabilì il concomitante, ossia, se si pone una condizione, si ha un rapporto condizionato, e questo non può dar luogo a concomitanza, perchè lascia adito a eccezioni. Tale è il caso quando si voglia dedurre, non il fuoco dal fumo, ma il fumo dal fuoco, perchè, come è noto, per produrre il fumo non basta il fuoco sen-

---

(¹) S. M. p. 37, l. 12-14; cfr Nîl. p. 83.

(²) E che ripete alla lettera quella di T. S. D.: T. A. p. 17, l. 10-11 *vyâptiç ca hetusamânâdhikaraṇâtyantâbhâvâpratiyogisâdhyasâmânâdhikaraṇyam* (= T. S. D. § 44: p. 35, l. 6-7).

z'altro, ma è necessario anche che questo sia connesso con materiale da ardere fornito di umidità. E ciò appunto costituisce la 'condizione' (*upâdhi*), la natura della quale consiste nel fatto che essa accompagna sempre la conseguenza, ma non la ragione. Quando fra ragione e conseguenza si interpone una simile condizione, è impossibile stabilire la concomitanza, ed è quindi impossibile l'illazione „ (1).

Riassumendo adunque e concretando in poche parole tutta questa nostra discussione, potremo dire che, per costituire la concomitanza, occorrono due nozioni: che i termini di essa sono coesistenti, e che tale coesistenza non ammette eccezioni.

Ma con ciò noi siamo condotti a investigare il processo genetico dell'idea di concomitanza, ricerca che ne include un'altra: se tale processo avvenga solo per deduzione o se invece vi abbia parte anche l'induzione.

B. **La genesi dell'idea di concomitanza. - Deduzione e induzione.** — Tutti gli elementi dell'illazione ci sono forniti dall'esperienza, gli atti della nostra mente sono fondati su le percezioni dei nostri sensi: *nihil est in mente quod prius non fuerit in sensu*, è un principio che troviamo affermato già negli aforismi di Gotama (2), e che, come abbiamo veduto, è messo dai nostri trattatisti a base dell'idea di concomitanza. Keçava Miçra, Laugâkshi Bhâskara, Annambhaṭṭa, e gli altri autori che ci servono di guida, tutti concordemente affermano che noi giungiamo a esprimere in forma generica la concomitanza fra fumo e fuoco dopo averla osservata in una serie indefinita di casi nei quali essa si verificava costantemente. Senonchè, si può sollevare un'obbiezione: per quanto si osservi, sia pure per un grandissimo numero di volte, che quel rapporto sussiste in realtà, ciò non esclude che possa darsi un caso in cui esso venga meno: e poichè è impossibile verificare a uno a

---

(1) Jacobi, *Ind. Log.* p. 464. Cfr. anche T. B. p. 34–35.

(2) N. D. I, 1, 5, *tatpûrvakam (=pratyakshapûrvakam) anumânam*; vedi il commento interessante che fa a questo aforisma Guṇaratna in Sh. D. S. ṭ. p. 61, l. 16–p. 62. l. 17 (cfr. *Contributi* p. 28–30).

uno tutti i casi particolari, ne consegue che la concomitanza ha il valore, non di un principio universale infallibile, ma di una semplice ipotesi più o meno attendibile. A questo si può rispondere a un dipresso così. È verissimo che la pura e semplice coesistenza di due cose non basta da sola a stabilire fra esse un rapporto di concomitanza, quale è necessario per condurre a una conclusione logica, perchè tale coesistenza deve essere, non casuale nè momentanea, ma fissa e costante. Ma d'altra parte, per stabilire tale costanza, non è necessaria una speciale prova positiva: basta il fatto negativo dell'impossibilità di dimostrare il contrario, o, per dirla con parole tecniche, basta che " la nozione della coesistenza sia accompagnata dalla mancanza della nozione di un caso contrario " [1]. Ora, se un simile caso contrario è realmente conosciuto o anche solo sospettato, il rapporto di concomitanza non può più conservare il suo valore universale: così avviene, ad es., quando esso sia subordinato a una condizione, come vedemmo poco sopra. Ma se la concomitanza viene infirmata in via discorsiva e la sua validità revocata in dubbio, non adducendo dei casi reali in cui essa non sussiste, ma solo col porre la questione generica se tutti i casi, sian pur numerosi, sui quali essa si fonda, bastino a darle l'efficacia di un principio ineccepibile, allora, per confermarla, altro non occorre se non dimostrare " la mancanza della nozione di un caso contrario ", cioè l'impossibilità che essa non sia. E ciò può avvenire in due modi: o di per sè, con una più attenta riflessione, come accade per gli assiomi della matematica, ovvero per mezzo di una riduzione all'assurdo *(tarka)*. Poichè è materialmente impossibile esaminare a uno a uno tutti quanti i casi a cui un dato principio è applicabile, per dimostrare la sua universalità basta dimostrare che l'ammettere il principio contrario condurrebbe a conseguenze incompatibili con i risultati dell'esperienza e con l'ordine naturale delle cose, o, come dice Annambhaṭṭa, che violerebbe

---

[1] T. S. D. § 45 (p. 38, l. 3–5): *nanu pârthivatvalohalekhyatvâdau çataçaḥ sahacâradarçane 'pi vajrâdau vyabhicâropalabdher bhûyodarçanena kathaṃ vyâptigraha iti cen, na, vyabhicârajñânavirahasahakṛtasahacârajñânasya vyâptigrâhakatvât.*

il rapporto di causa ed effetto. Sia il solito esempio: dovunque è fumo, è anche fuoco. Se questo principio non fosse vero, dovrebbe esser vero il suo contrario, cioè dovrebbero darsi dei casi nei quali il fumo non è connesso col fuoco, il che è quanto dire che, in tali casi, esso dovrebbe avere per propria causa qualche cosa di diverso dal fuoco. Ma ciò contraddice alla nozione, che noi abbiamo acquisita per esperienza, che il fuoco è causa del fumo. Poichè in tal modo si giunge a una conclusione assurda, il presupposto su cui essa si fonda non può non essere falso, e deve quindi essere vero il suo contrario, cioè la concomitanza espressa nel principio generale che dovunque si trova il fumo, si trova anche il fuoco (1). — In tal modo i nostri filosofi evitano di spiegare la concomitanza (che, in ultima analisi, è quanto dire il processo di generalizzazione) per mezzo dell'induzione, il che porterebbe a un circolo vizioso: difatti, poichè per fare un'illazione è necessaria la concomitanza, non si può giungere alla concomitanza per mezzo di un'illazione.

Ma a questo punto sorge un'altra questione. Il rapporto di concomitanza — occorre ripeterlo ancora una volta — è fondato su ripetute esperienze, che formano una serie indefinita di casi. Si è visto, per un numero n di volte, che a è concomitante con b; ma ciò non significa se non questo, che noi conosciamo un numero n di a, che sono concomitanti con un numero n di b. Quindi, a noi sarebbe lecito di dire soltanto che a^n e b^n sono concomitanti, ma non già, in modo assoluto e categorico, che a e b sono concomitanti. Difatti, in ciascuna di tali esperienze successive e replicate, noi osserviamo solo un individuo a concomitante con un individuo b, ma non tutta la classe a nè tutta la classe b. Ora, per giungere a dare alla concomitanza il valore di una generalizzazione, occorre che noi stabiliamo che essa intercede, non fra uno o più individui di una classe con uno o più individui di un'altra classe, ma sibbene fra le due classi stesse. Riferendoci

---

(1) T. S. D. § 45 (p. 38, l. 6-8) *vyabhicârajñânaṃ niçcayaḥ çankâ ca tadvirahaḥ kvacit tarkât kvacit svataḥ siddha eva. dhûmâgnivyâptigrahe kâryakâraṇabhâvabhangaprasangalakshaṇas tarko vyabhicâraçankânivartakaḥ.* Per la riduzione all'assurdo *(tarka)*, cfr. sopra, p. 288-289.

all' esempio solito, la generalizzazione non si esprime nella forma: ' dove si trova il fumo *a, b, c... z*, si trova il fuoco *a, b, c... z*', ma in quest' altra: ' dove si trova *il* fumo, si trova *il* fuoco'. Occorre perciò che si compia un altro passo, che intervenga un nuovo atto della nostra mente, per passare, dalla nozione dei singoli individui che compongono una classe, alla nozione stessa di classe. Ma, poichè in ogni caso speciale i due termini $a^{1,2}\dots$ e $b^{1,2}\dots$ della concomitanza sono stati conosciuti, come individui, per via di percezione sensoria, ci si può chiedere se e come sia possibile " avere l' idea della concomitanza (ossia, della generalizzazione) senza che vi sia contatto fra gli organi dei sensi e tutti i fumi e tutti i fuochi ", come dice, con frase caratteristica, uno dei nostri testi. Ciò è quanto chiedere come si formino i concetti generici. Noi saremmo indotti a rispondere: per astrazione. Ma i seguaci del Nyâya non sono di questo avviso: per loro, un concetto generico si ottiene per mezzo di una specie di percezione ultrasensibile *(alaukikapratyaksha)*, di una connessione *sui generis (sâmânyalakshaṇâ pratyâsatti)*, che avviene nel modo seguente [1]. Allorchè vediamo un oggetto, si forma immediatamente in noi la nozione, non solo di quell' oggetto determinato, ma della classe a cui appartiene e di tutti quanti gli altri oggetti che in questa classe rientrano: ad es., se noi vediamo un uomo, in noi si forma la nozione di quell' uomo, e la nozione di ' umanità ', o ' esser-uomo ', come direbbero i nostri filosofi, cioè la nozione generica ' uomo '. E ciò " perchè — per usare le parole di Keçava Miçra — il concetto di genere appartiene alla natura stessa dell' oggetto " [2] ossia, inerisce nell' oggetto. In tal modo, noi passiamo, dalle singole nozioni individuali e concrete, da una parte, di a^1, a^2, $a^3\dots a^n$, e, dall'altra, di b^1, b^2, $b^3\dots b^n$, alle due nozioni generiche e astratte di *a* e *b* (cfr. T. S. D. § 45, *l. c.*). Ma non basta ancora, perchè

---

(1) T. S. D. § 45 (p. 38, l. 8-9) *nanu sakalavahnidhûmayor asaṃnikarshât kathaṃ vyâptigraha iti cen, na, dhûmatvavahnitvarûpasâmanyalakshaṇapratyâsattyâ sakaladhûmavahnijñânasaṃbhavât.* Cfr. Athalye, p. 266-263; e vedi sopra, p. 327-330.

(2) *sâmânyasya vastubhûtatvât.* T. B. p. 31, l. 1-2.

così noi abbiamo spiegato in che maniera si formino i due concetti generici che costituiscono i due termini della concomitanza, ma non abbiamo mostrato come nè perchè essi si presentino uniti. Ciò avviene per il medesimo processo di percezione ultrasensibile di cui sopra abbiamo discorso. A quel modo che noi, nell'atto di percepire un oggetto, riceviamo in pari tempo la nozione generica della classe a cui esso appartiene, così pure quando, di due cose intimamente connesse, noi percepiamo l'una, siamo indotti necessariamente ad avere la nozione anche dell'altra. Qui non ha luogo illazione, perchè manca la possibilità di qualunque 'riflessione' *(parâmarça)*, e nemmeno si può parlare di una vera e propria percezione, non essendovi contatto fra i sensi e l'oggetto in tutti i luoghi e in tutti i momenti in cui questo esiste: si tratta di un processo intermedio fra l'illazione e la percezione, o, come diremo compiendo una frase dell'Athalye (p. 263), di una quasi-percezione che può essere una quasi-illazione.

Riprendendo ora dal principio tutta la discussione contenuta in questo paragrafo, il processo genetico dell'idea di concomitanza si può riassumere così. Per mezzo di una percezione ultrasensibile, noi abbiamo la nozione diretta della coesistenza dei due termini concomitanti, e ciò costituisce la concomitanza vera e propria: poi, si ha "la mancanza della nozione di casi contrari", che può essere provata, in via accessoria e subordinata, per mezzo di una riduzione all'assurdo. Si noti poi che, in tutto questo succedersi di atti mentali, il processo induttivo ha gran parte: "perciò non è corretto affermare che i seguaci del Nyâya non conobbero il ragionamento per induzione: al contrario, essi se ne resero conto perfettamente e lo descrissero anche con gran cura, ma lo inclusero nella percezione" (Athalye, p. 263).

E a guisa di conclusione e di riassunto di tutto quanto abbiamo esposto dal principio dell'intero paragrafo, possiamo porre queste parole di Keçava Miçra (T. B. p. 35, l. 3–5), leggermente modificate: "Così stando la cosa, il rapporto di concomitanza invariabile fra fumo e fuoco si trova stabilito appunto per mezzo di una percezione diretta la quale serve a far comprendere la loro coesistenza ed è [in pari tempo] accompagnata, [da una parte,] con

un' impressione mentale prodotta dall' aver conosciuto che quel rapporto è incondizionato, e, [dall'altra,] con un' [altra] impressione mentale prodotta da ripetute esperienze „.

C. **Le tre varietà del rapporto di concomitanza.** — Nelle due prime parti di questo paragrafo abbiamo studiato il rapporto di concomitanza, considerandolo in sè e per sè nel suo processo genetico: ora, dobbiamo esaminarlo nella pratica, secondo gli aspetti che assume e le forme sotto le quali si presenta.

Ricordiamo, per intendere le suddivisioni che ora stiamo per stabilire, che il rapporto di concomitanza è dedotto dall' esperienza. Dopo di aver verificato che, in una serie indefinita di casi, il fuoco si trova dovunque si trova il fumo, noi, vedendo il fumo in un luogo *(paksha)* diverso da quelli fin qui osservati, siamo indotti a pensare che là si debba trovare anche il fuoco, perchè così avviene in tutti gli altri casi analoghi, o esempi dello stesso genere, o, per dirla con parola indiana, co–esempi *(sapaksha)*. Perciò appunto noi diciamo che ' quel monte ha fuoco, perchè ha fumo ', con la quale ultima frase esprimiamo il rapporto di concomitanza costante fra i due termini, di cui l' uno, noto, serve a farci conoscere l' altro, non ancora dimostrato, ma di cui l' esistenza nel soggetto è logicamente necessaria, perchè come tale noi la conosciamo per l' esperienza di tutti gli altri casi simili: sicchè, esprimendo, insieme col fatto logico e generico, anche il risultato delle nostre singole esperienze, potremmo dire: ' dovunque si trova il fumo, si trova anche il fuoco, come ad es. in una cucina ecc. '. Ma i nostri sensi ci hanno convinti anche del fenomeno contrario, che in ogni luogo in cui non si trova fuoco, non si può trovare neppure il fumo: ci è bastato osservare un lago, uno stagno, un fiume, una superficie acquea qualunque, tutti luoghi nei quali non si trova fuoco e quindi non può esservi neppure il fumo, e che costituiscono, nel loro complesso, i casi o esempi contrari *(vipaksha)*, quelli cioè " di cui si sa con certezza che non posseggono la conseguenza „. Quindi, per dimostrare che in un luogo x deve esserci del fuoco perchè vi si trova del fumo, noi possiamo, non soltanto esprimere la concomitanza nella forma positiva *(an-*

vaya) ‘dovunque è fumo è fuoco’, ma anche nella forma negativa *(vyatireka)* ‘dovunque non è fuoco, non v’è neppure fumo’; e tanto per l’una quanto per l’altra possiamo del pari addurre esempi, che saranno, per la prima, analoghi, per la seconda, contrari — o, meglio, diversi — dal soggetto *(paksha)* del sillogismo in questione. — Ma può darsi anche il caso che la concomitanza sia solo positiva o solo negativa. Sia l’esempio: “l’anfora è nominabile perchè è conoscibile „. In questo caso, noi possiamo enunciare la concomitanza positiva nella forma ‘tutto ciò che è conoscibile è anche nominabile’, e addurre un numero infinito di esempi, cioè di esperienze, a sostegno della nostra affermazione; ma non potremmo trovare neppure un sol caso di un oggetto che non sia nominabile perchè non è conoscibile, per la ragione molto semplice e molto evidente che di nessun oggetto noi possiamo affermare cosa alcuna, se non lo conosciamo: manca quindi la possibilità di addurre casi contrari o contro-esempi, e perciò vien meno anche la possibilità di convertire la concomitanza da positiva in negativa. Essa quindi è, in tal caso, puramente positiva *(kevalânvaya)*. — Sia ora un altro esempio: “gli organismi viventi sono animati (cioè, forniti di anima), perchè hanno funzioni animali „ (1). Qui, noi possiamo stabilire una concomitanza negativa nella forma ‘tutto ciò che non ha anima, non ha neppure funzioni animali’, e corroborarla con esempi in qualsivoglia numero; ma non potremmo invece enunciare la concomitanza positiva ‘tutto ciò che ha funzioni animali, è fornito di anima’, perchè la conseguenza da dimostrarsi (l’essere animato) ha l’identica estensione del soggetto (organismi viventi), e quindi può trovarsi solo nella cosa di cui è attributo la ragione (l’avere funzioni animali). Quindi non è possibile citare nessun caso analogo al soggetto, perchè tutti rientrano in esso, e perciò la concomitanza può essere solo negativa *(kevalavyatireka)*.

Da quanto abbiamo esposto, appare evidente come i nostri filo-

(1) L’esempio, che è comune ai nostri testi, è qui addotto nella forma leggermente modificata con cui lo cita il Jacobi, *Ind. Log.* p. 466.

sofi non perdessero mai di vista il dato sperimentale, che serve di base a ogni ragionamento: quindi la natura particolare del rapporto di concomitanza doveva per essi dipendere necessariamente dalla realtà empirica che ne forma il fondamento. Il criterio comune alle tre suddivisioni or ora esaminate, consiste perciò nel fatto che vi siano o degli esempi analoghi o degli esempi contrari, cioè, o dei casi oltre a quello di cui si tratta, nei quali uno dei termini coesiste con l'altro, o dei casi nei quali invece la negazione dell'uno sia concomitante alla negazione dell'altro. Qualora se ne possano addurre tanto dell'una specie quanto dell'altra, avremo una concomitanza positiva e negativa; se invece è possibile citare o solo dei casi analoghi o solo dei casi contrari, la concomitanza sarà o puramente positiva o puramente negativa.

Questa triplice suddivisione, da noi qui analizzata, è da alcuni autori attribuita all'illazione, da altri alla ragione (o termine medio); ma, poichè in realtà tanto il sillogismo quanto il termine medio sono fondati sul rapporto di concomitanza, a noi è sembrato più opportuno il discutere di quella classificazione riferendola, come pure fanno alcuni altri autori, appunto al rapporto di concomitanza. Ma, prima di abbandonare questo argomento, conviene trattare di un'altra questione, che, sebbene ci trascini nel campo della logica formale, di cui tratteremo fra poco, ha tuttavia la sua importanza per quella parte della teoria di cui ci occupiamo nel presente capitolo.

Alcune scuole filosofiche dell'India non riconoscono la necessità di ammettere ragionamenti fondati su di un rapporto di concomitanza puramente positivo o puramente negativo; e contro il secondo di questi, assai più che contro il primo, si appuntano le loro critiche. E invero, è innegabile che le obbiezioni che si possono muovere hanno un valore tutt'altro che trascurabile. Limitandoci al secondo di quei due rapporti, noi possiamo osservare che, in un sillogismo fondato su di esso, non si può avere un termine medio, perchè soggetto e conseguenza hanno la medesima estensione; e, se pur ve n'è uno, esso coincide alla sua volta con il soggetto e con la conseguenza: quindi, essendo i tre termini uguali in estensione, non può aver luogo l'applicazione di un principio

generale a un caso particolare, nel che appunto consiste la sostanza di ogni deduzione. Si noti inoltre che in tal caso, da un rapporto di concomitanza negativa, si deduce una conclusione positiva, il che pure è assurdo. I seguaci del Nyâya cercano di rispondere agli avversari con argomenti che non sono troppo convincenti. Noi non entreremo nei particolari della discussione, e ci contenteremo di dare le due ragioni principali per cui i Naiyâyika non vollero mai rinunciare all'illazione puramente negativa. L'una è di natura dialettica, o, meglio direi, sistematica. Essi difatti, a differenza dei Mîmâṃsaka e dei Vedantisti, non ammettono che l'evidenza intuitiva *(arthâpatti)* costituisca un mezzo di conoscenza a sè. " L'esempio in uso nelle scuole per l'*arthâpatti* è: ' Devadatta, sebbene sia grasso, non mangia di giorno: dunque, mangia di notte. ' I logici non vedono qui nessun particolare mezzo di conoscenza (cioè nessun processo mentale *sui generis*), ma solo un ragionamento puramente negativo, che formulano nel modo seguente: Devadatta mangia di notte, perchè è grasso senza mangiare di giorno. La concomitanza positiva ' chi è grasso senza mangiare di giorno, mangia di notte ', noi non possiamo giungere a conoscerla, perchè non se ne possono addurre casi noti per esperienza. Al contrario, la concomitanza negativa ' chi non mangia per nulla, non è neppur grasso ', ricade nel dominio della nostra esperienza, perchè possiamo constatarla in chiunque soffra la fame. Perciò l'evidenza intuitiva *(arthâpatti)* è solo una forma larvata di illazione puramente negativa " (1). — L'altra ragione è d'indole storica, e noi la esporremo servendoci anche delle osservazioni dell'Athalye. In origine, il sillogismo era essenzialmente analogico: la dimostrazione era fatta principalmente in base alla somiglianza *(sâdharmya)* o dissimiglianza *(vaidharmya)* che poteva intercedere fra il caso speciale e altri casi noti (2). In tal modo, la parte fondamentale del sillogismo veniva ad essere l'esemplificazione, cioè

---

(1) Da Jacobi, *Ind. Log.* p. 467 n. 1, con poche varianti. — Aggiungiamo che il ragionamento per assurdo viene ad essere un'illazione puramente negativa.

(2) Cfr. N. D. I, 1, 34 e sgg.

appunto quel membro di esso in cui si adducevano i casi noti, o analoghi o diversi dal caso in questione. Ma quando, in seguito, all'esemplificazione si aggiunse anche l'enunciato del rapporto di concomitanza, uscendo per tal modo dall'empirismo e sistematizzando la logica nelle sue basi teoretiche, allora il fulcro di ogni ragionamento fu fatto consistere nel rapporto di concomitanza, di cui la forma o positiva o negativa determinava la forma della ragione (o termine medio) e di tutta l'illazione. Finchè la distinzione in positiva e negativa " rimase limitata al rapporto di concomitanza, la teoria non presentava nulla di incomprensibile nè di assurdo; ma i moderni Naiyâyika, nella loro smania di portare ogni dottrina degli antichi fino alle sue ultime conseguenze, trovarono che le due varietà di quel rapporto di concomitanza si possono usare in un sillogismo in tre modi, cioè o ciascuna da sola per sè, o tutt'e due insieme ". Di qui l'ulteriore triplice suddivisione della ragione e di tutta intera l'illazione (¹).

§ 10. La causa specifica della conclusione logica.

E ora, rifacciamoci daccapo, per discutere l'ultima questione che ci rimane da trattare intorno alla teoria generale dell'illazione.

Abbiamo veduto (§ 2) che con questo termine di 'illazione' *(anumâna)* si indica la causa specifica o efficiente della conclusione logica *(anumiti)*, e abbiamo studiato in tutte le sue fasi il processo logico, esaminandolo in tutti i suoi elementi. Ora, si solleva la questione: quale dei fattori che entrano in giuoco nel sillogizzare deve considerarsi come essenziale per giungere alla conclusione, ossia, quale veramente può dirsi che ne sia la causa efficiente? (²) La risposta è varia, secondo la definizione che si dà di causa efficiente *(karaṇa)*. Secondo alcuni, questo termine indica una causa strumentale, che si esplica

---

(¹) Vedi Athalye, p. 290-91. - Cfr. il capitolo seguente, § 8.

(²) La questione può anche formularsi così: 'quale di questi fattori deve veramente considerarsi come *anumâna?*': e così appunto l'enuncia il Jacobi (*Ind. log.* p. 467). Cfr., per questo paragrafo, il cap. IX, e specialmente il § 8.

con una sua propria azione, per mezzo della quale produce l'effetto. Adottando questa interpretazione, e riferendola alla teoria dell'illazione, si possono avere due soluzioni. Secondo la prima, la causa specifica della conclusione logica consiste nel segno caratteristico, che agisce per mezzo della 'riflessione' *(parâmarça)*. Questa è l'opinione del Vaiçeshika, che definisce la conclusione logica come " una nozione fondata su la caratteristica „ (1). Ma Annambhaṭṭa (T. S. D. § 47) solleva delle critiche che noi qui tralasciamo per brevità, ma che in sostanza si riducono a questo: che, non la nozione pura e semplice della caratteristica, ma la nozione che questa è attributo del soggetto, può essere la vera causa delle conclusione. La seconda delle due teorie su accennate sostiene che la causa efficiente della conclusione logica consiste nella nozione della concomitanza, la quale agisce per mezzo della 'riflessione' (2).

Ma vi sono altri, che danno una diversa definizione della causa efficiente: per loro, è tale quella causa che è sempre e immediatamente seguita dal suo effetto: per conseguenza, la causa diretta, strumentale, viene ad essere ciò che nella prima definizione era l'azione o la funzione. Quindi, applicando questo criterio alla teoria logica, bisogna intendere che la causa efficiente della conclusione o, più brevemente, l'illazione *(anumâna)*, consiste nella 'riflessione' (o 'Schlussvorstellung', *parâmarça)*. " Tale opinione, che è attribuita ai moderni, era tanto più degna di considerazioue, in quanto l'illazione non è qualche cosa di materiale paragonabile a uno strumento, e quindi non può essere connessa con un'azione „ (3).

---

(1) V. D. IX, 2, 1 e V. S. Up. *ad locum;* cfr. *Contributi* p. 117. — Fra i nostri autori, segue questa teoria Jagadîça (T. A. p. 17, l. 1-3).

(2) A questa teoria si attiene Viçvanâtha (B. P. 66).

(3) Jacobi, *Ind. Log.* p. 468. — Seguono questa teoria Çivâditya, Annambhaṭṭa e Laugâkshi Bhâskara.

Capitolo XIII.

Il sillogismo

§ 1. L'illazione 'per sè' e 'per altri'.

L'illazione può essere di due specie: per sè (*svârtha*) e per altri (*parârtha*). Dice Keçava Miçra (1): " L'illazione per sè è la causa di una concezione individuale. Difatti, uno che, dopo di avere di per sè compreso, per mezzo di una sua percezione diretta individuale, il rapporto di concomitanza costante fra fumo e fuoco, si sia recato in vicinanza di un monte e sia in dubbio se in esso si trovi del fuoco, se vede una lista di fumo che, lambendo il cielo, sovrasta al monte senz'esserne staccata alla base, sente risvegliarsi l'impressione mentale, [già in lui prodotta] dalla percezione visiva del fumo, e si ricorda del rapporto di concomitanza costante che si esprime con la frase 'dovunque è fumo, è fuoco'; e quindi giunge da sè alla conclusione che 'là pure v'è fuoco': sicchè da solo giunge a formulare il giudizio che 'in quel monte si trova del fuoco'. Questa è l'illazione per sè. Invece dicesi illazione per altri quel discorso (*vâkya*) composto di cinque membri, a cui uno ricorre, dopo che egli stesso di per sè è giunto all'illazione del fuoco dal fumo, per far comprendere questa illazione a un altro "(2). Da questo passo risulta che la differenza fra le due specie di illazione consiste soprattutto in ciò, che la prima rappresenta il processo mentale del ragionamento, mentre la seconda ne è lo svolgimento formale e l'esposizione sillogistica. L'una precede necessariamente l'altra,

(1) T. B. p. 37-38, cfr. T. S. § 45.
(2) Cfr. Tattva C. II, p. 689: *tac cânumânaṃ parârthaṃ nyâyasâdhyam iti nyâyaḥ; tadavayavâç ca* ecc.

perchè non è possibile enunciare ordinatamente ed insegnare ad altri ciò che prima non si è appreso per conto proprio; inoltre, nella prima non è necessaria l'esposizione sillogistica, trattandosi di un processo in cui gli elementi di fatto, appresi direttamente, sono tosto messi in relazione con nozioni già acquisite dal soggetto conoscente, mentre invece nella seconda, dovendosi indurre l'ascoltatore a ragionare sui dati sperimentali e aiutarlo a metterli in rapporto con un principio generale per poi giungere alla conclusione, è necessaria la massima esattezza tanto di linguaggio quanto di ordine nell'esposizione, sia dei fatti, sia dei rapporti. Perciò Govardhana [1] dice che l'illazione per altri si svolge per sillogismo, ma non così quella per sè; e Dharmottarâcârya, con espressione più filosofica, dice che questa è nozionale, (*jñânâtmaka*), e quella invece verbale (*çabdâtmaka*) [2]. Praçastapâda poi, con una frase che possiamo metter qui quasi come un riassunto di una parte delle nostre osservazioni, dice che " l'illazione per altri consiste nel dimostrare, per mezzo di un'esposizione ordinata in cinque parti, ciò che già si è accertato per sè „ [3].

Per conseguenza, il nome di illazione (*anumâna*) - poichè con esso si intende la causa specifica della conclusione logica - dovrebbe, a rigore, applicarsi solo all'illazione per sè; ma si applica anche a quella per altri, estendendo il nome che indica il processo mentale anche al mezzo che serve ad esprimerlo [4], cioè, per parafrasare un testo, il vocabolo *anumâna* è usato in senso secondario per denotare l'illazione per altri, (sebbene questa sia per sua natura formale), perchè il sillogismo è la causa per cui si fa nascere nella mente dell'ascoltatore la nozione della caratteristica, che è la base dell'illazione [5]. Difatti, per mezzo del sillogismo (o illazione per altri) si fa sì che l'ascoltatore giunga a concludere, non

---

(1) N. Bodh. *ad* T. Ṣ. D. § 45.

(2) Nyâya B. ṭ., p. 21, l. 3-4: *parârthânumânaṃ çabdâtmakaṃ, svârthânumânaṃ tu jñânâtmakam.*

(3) Pra. Bh. p. 231: *pañcâvayavena vâkyena svaniçcitârthapratipâdanaṃ parârthânumânam.*

(4) Cfr. Jacobi, *Ind. Log.* p. 463.

(5) Nyâya B. ṭ., p. 21 e sg.; cfr. Jacobi, *Ind. Log.* p. 463.

già accettando senz'altro ciò che gli è comunicato (nel qual caso si tratterebbe di una pura e semplice nozione verbale) [1], ma ragionando in base a una nozione comunicatagli oralmente, e che potrebbe esprimersi (nel solito sillogismo scolastico) con la frase " il monte è fornito di fumo, che è sempre concomitato dal fuoco ". Ora, in questa nozione si trovano appunto i due elementi che costituiscono la 'riflessione' (*parâmarça*), che è come il fulcro del processo deduttivo, e cioè, la nozione della concomitanza e la nozione che la caratteristica è attributo del soggetto. Quindi, tanto nell'illazione per sè quanto in quella per altri, l'elemento essenziale è, in sostanza, sempre lo stesso [2], con questa differenza tuttavia, che nella seconda la nozione di esso, esistente già nella mente di chi parla, è suscitata nello spirito di chi ascolta per mezzo dell'esposizione sillogistica (*nyâya*), sicchè, per una specie di traslato, si può dire che questa è la causa specifica dell'illazione per altri. Ne consegue che, in realtà, le due forme sono sostanzialmente uguali nel loro contenuto, sia perchè ogni illazione per sè può formularsi in un sillogismo, sia perchè questa è indispensabile nell'illazione per altri. La differenza vera consiste in ciò, che la prima rappresenta il processo deduttivo, e la seconda è tale processo esposto in forma di sillogismo, o, in altri termini, la prima appartiene alla logica sostanziale, la seconda, alla logica formale. All'analisi del processo deduttivo in sè e per sè considerato (ossia, in base a ciò che abbiamo ora esposto, all'illazione per sè) è dedicato il capitolo precedente; alla logica formale, cioè al sillogismo o illazione per altri, è dedicato questo capitolo.

§ 2. Lo schema del sillogismo.

L'illazione per altri è dunque il sillogismo formale, in cui, con determinate norme e secondo uno schema fisso, si espongono tutti

(1) Cioè del quarto mezzo di prova secondo il Nyâya: vedi più oltre, cap. XVIII.

(2) La differenza fra le due specie di illazione è messa chiaramente in luce da Çivâditya (S. P. § 154): *svârthatvam artharûpatvaṃ; parârthatvaṃ çabdarûpatvam.*

gli elementi necessari perchè altri giunga alla conclusione. Perciò ad essa si applica il nome di *nyâya*, che noi possiamo tradurre con 'sillogismo' o 'schema sillogistico', e che è definito, da alcuni come " un insieme di proposizioni che si susseguono ordinatamente „ (1), da altri, come " un'esposizione che produce una nozione verbale da cui si origina nell'ascoltatore la nozione della concomitanza e della presenza della caratteristica nel soggetto, nozione che è la causa ultima della conclusione logica „ (2). Si tratta dunque di un procedimento verbale, in cui si comunica ad altri quanto già si conosce per sè, secondo uno schema che risulta composto dei cinque membri seguenti.

1. L'enunciato (*pratijñâ*), che, come dice succintamente Gotama (N. D. I, 1, 33), consiste nell'enunciare la conseguenza, o, come spiega Vâtsyâyana, è un discorso in cui si comprende il soggetto contraddistinto dall'attributo che si deve dimostrare: le definizioni dei nostri testi sono una ripetizione o una parafrasi, più o meno ampia, delle due ora citate. L'enunciato serve a porre la questione di cui si deve discutere e a formulare l'argomento della dimostrazione: 'il monte ha fuoco' (3).

2. La ragione (*hetu* o *linga* o *sâdhana*) è " ciò che serve a dimostrare la conseguenza „, come dice Gotama (N. D. I, 1, 34), e può essere di due specie, a seconda della sua somiglianza o dissomiglianza con gli esempi, e, quindi, con la conseguenza (N. D. I, 1, 34-35): in altri termini, può essere positivo o negativo, a seconda del rapporto di concomitanza. Annambhaṭṭa e Laugâkshi Bhâskara non definiscono il termine, ma descrivono il modo con cui esso si formula, dicendo che " è una parola nel caso ablativo „, il che è vero fino a un certo punto, potendosi avere anche lo strumentale (cfr. T. B. p. 95). Sulla differenza di significato fra i vari vocaboli che in sanscrito indicano questo termine, vedasi il capi-

---

(1) Nyâya K. p. 411.

(2) Tattva C. II, p. 691-692: *anumiticaramakâraṇalingaparâmarçaprayojakaçâbdajñânajanakavâkyaṃ nyâyaḥ*.

(3) Perciò Çivâditya (S. P. § 156) dice che esso " consiste nell'enunciare il soggetto in quanto è fornito della conseguenza „.

tolo XII, § 1: qui notiamo che, mentre *linga* significa propriamente la nota caratteristica in sè considerata, *hetu* esprime piuttosto “ la proposizione che illustra il segno caratteristico „ (¹). Questo secondo termine serve a enunciare la constatazione di fatto che nel soggetto si trova la caratteristica, il che è la ragione *(hetu)* per cui nel soggetto stesso deve trovarsi anche la conseguenza: es.: ‘ perchè ha fumo ’, o anche, più semplicemente: ‘ per il fumo. ’

3. L’esemplificazione *(udâharaṇa)* serve ad enunciare il rapporto di concomitanza fra la caratteristica e la conseguenza, insieme con gli esempi, ossia, contiene l’enunciato del principio generale, corroborato dai dati forniti dall’esperienza. Come già osserva Gotama (²), l’esempio può essere simile o dissimile dal soggetto del sillogismo, o, secondo la terminologia seriore, positivo o negativo, e quindi anche la concomitanza sarà positiva o negativa (³): “ dove c’è fumo, c’è fuoco, ad es. una cucina „, oppure “ dove non c’è fuoco, non c’è fumo, ad es. uno stagno „. Notiamo, per quanto riguarda il modo di formulare questo membro del sillogismo indiano, che il sanscrito permette due modi ben distinti. Ambedue consistono di due proposizioni correlative, ma con questa differenza, che nell’uno, tanto la caratteristica quanto la conseguenza sono costituite da aggettivi riferiti a un soggetto comune alle due proposizioni: tutto ciò che è fornito-di-fumo è anche fornito-di-fuoco *(yo yo dhûmavân sa sa vahnivân)*, mentre nell’altro le due proposizioni hanno per loro soggetto, la prima la caratteristica, e la seconda la conseguenza: dovunque è fumo, ivi è fuoco *(yatra yatra dhûmas tatra tatra vahniḥ)*. Sebbene il secondo dei due modi sia più logico e più ovvio, tuttavia il primo è di gran lunga il più frequente, il che si spiega con l’estendersi sempre maggiore, nel corso dei secoli, del costrutto nominale.

(¹) Secondo la definizione di Keçava Miçra, T. B. p. 95, l. 2–3: *pañcamyantaṃ tṛtîyântaṃ vâ lingapratipâdakaṃ vacanaṃ hetuḥ*. Çivâditya (S. P. § 156) dice che “ la ragione consiste nel dire che il segno caratteristico è attributo del soggetto „, *lingasya pakshadharmatvavacanaṃ hetuḥ*.

(²) N. D. I, 1, 36; cfr. T. B. p. 93.

(³) Cfr. il capitolo precedente, § 9 C.

4. L'applicazione *(upanaya)* serve ad esprimere che la caratteristica, la quale è sempre accompagnata dalla conseguenza, si trova appunto nel soggetto. Essa contiene quindi la 'riflessione' *(parâmarça)*, o 'Schlussvorstellung', che risulta, come vedemmo, di questi due elementi: rapporto di concomitanza ed esistenza della caratteristica nel soggetto. Secondo Gotama, essa consiste nel comprendere in un unico enunciato il soggetto e l'esemplificazione (1). Annambhaṭṭa (T. S. D. § 46) la definisce come "ciò che ha per fine di far conoscere che la caratteristica è attributo del soggetto": più esattamente Laugâkshi Bhâskara (T K. p. 13, l. 3–4), dicendo che essa è "quella frase che dimostra che la caratteristica, contraddistinta dalla sua concomitanza con la conseguenza, è attributo del soggetto". Keçava Miçra, più brevemente, dice che essa consiste nel mettere il segno caratteristico in rapporto col soggetto (T. B. p. 95, l. 5–6). Quanto al modo di formularla, essa di solito si esprime con le semplici parole "e così è (oppure non è) questo" *(tathâ câyam)*, dove 'questo' *(ayam)* indica il soggetto, e 'così' *(tathâ)* esprime che il principio generale si applica al caso particolare in questione.

5. La conclusione *(nigamana)*, secondo Gotama, è "la ripetizione dell'enunciato come dimostrato dalla ragione" (2), vale a dire che, sebbene nella conclusione ricompaia l'enunciato, questo ormai ha il valore di una verità dimostrata: la differenza consiste in un 'perciò' premesso all'enunciato: 'perciò il monte ha fumo'. Nell'uso corrente dei testi, il quinto membro del sillogismo assume una forma molto più concisa: 'perciò è così' *(tasmât tathâ)*, dove 'perciò' *(tasmât)* riassume tutto il ragionamento svolto nei tre membri intermedi fra il primo e il quinto, e 'così' *(tathâ)* richiama il soggetto insieme con il predicato di cui si doveva dimostrare fornito.

---

(1) Così intendo, senza tradurlo, N. D. I, 1, 38, ove *sâdhya* è usato per indicare ciò che nella più esatta terminologia posteriore si chiama *paksha* (soggetto).

(2) N. D. I, 1, 39. — Ometto le definizioni degli altri testi, perchè non mi pare che aggiungano nulla di essenziale.

In questa analisi ci siamo attenuti al Nyâya, tanto per la terminologia quanto per le definizioni, per parecchie ragioni. Anzitutto, i testi sincretistici, di cui abbiamo fatto la base della nostra trattazione, si attengono a quel sistema; in secondo luogo, le denominazioni fissate dal Nyâya hanno finito per essere comunemente accettate anche dagli altri sistemi, non escluso il Vaiçeshika, che pure aveva una sua propria terminologia, in gran parte diversa. Praçastapâda (p. 233) ci fornisce per i cinque membri del sillogismo i nomi seguenti: 1) enunciato *(pratijñâ)*; 2) segno *(apadeça)*; 3) illustrazione *(nidarçana)*; 4) disamina *(anusaṃdhâna)*; 5) ripetizione *(pratyâmnâya)*. Le definizioni concordano, in sostanza, con quelle che già abbiamo studiate: solo, Pracastapâda aggiunge parecchie osservazioni che sarebbe utile riportare, se non richiedessero troppo spazio. Una cosa tuttavia occorre notare: che già questo autore si risente dell'influenza del Nyâya: basterebbe il fatto che egli divide l'esempio, o illustrazione, in due specie, a seconda che è basato su di una somiglianza o su di una dissomiglianza [1]. Çivâditya, che pure è fondamentalmente un seguace del Vaiçeshika, ha adottato quasi in tutto la terminologia del Nyâya.

Riassumendo in breve lo schema del sillogismo indiano per quanto riguarda la funzione di ciascuno dei suoi membri, noi potremo dire col Jacobi che essi hanno per fine di insegnare rispettivamente: 1) la nozione del soggetto, 2) la nozione della nota sillogistica, 3) la nozione della concomitanza, 4) la nozione che la nota sillogistica è un attributo del soggetto, 5) che nessun altro fatto si oppone ai risultati del ragionamento [2].

§ 3. Natura e carattere del sillogismo indiano.

Poichè il sillogismo indiano è stato argomento di critiche varie e sovente infondate, non sarà qui fuor di luogo trattenerci a di-

---

[1] Pra. Bh. p. 246: *dvividaṃ nidarçanaṃ sâdharmyeṇa vaidharmyeṇa ca:* cfr. N. D. I, 1, 36–37. — Per più diffusi particolari intorno al valore dell'opera di Praçastapâda in rapporto all'evoluzione della logica, vedi cap. XVI.

[2] Jacobi, *Ind. Log.* p. 469.

scuterne un po' a lungo. L'Athalye fa a questo proposito parecchie osservazioni molto acute ma molto diffuse (1), a cui fanno riscontro quelle profonde e stringate del Jacobi (2). Noi seguiremo soprattutto quest' ultimo, traducendolo per quanto è compatibile con le necessità della nostra trattazione, e valendoci del primo a guisa di complemento o di illustrazione.

Anzitutto, per giudicare adeguatamente lo schema del sillogismo indiano, occorre metterlo in rapporto con tutta la teoria della conoscenza, quale è stata da noi tratteggiata in base ai nostri testi. L'illazione è la causa specifica del giudizio o conclusione logica (*anumiti*), e questa alla sua volta è una suddivisione della nozione vera (*pramâ*). " Ne consegue che la dottrina indiana del raziocinio deve trattare solo di ragionamenti veri sostanzialmente. Quindi gl'Indiani non possono concepire la correttezza formale disgiunta da quella sostanziale „ (3). Un'altra conseguenza della teoria della conoscenza quale è formulata dai nostri autori, è che essi non possono ammettere giudizi parziali. Difatti (osserva l'Athalye), ciò che i Naiyâyika vogliono ottenere per mezzo dell'illazione, è una nozione vera e precisa (*pramâ*), perchè solo questa può avere valore scientifico, mentre un giudizio parziale è vago e imperfetto. Del resto, la forma stessa del sillogismo indiano lo rende impossibile: il soggetto (*paksha*) o termine minore, deve indicare una cosa determinata, sia un individuo, sia una classe di individui denominati con un unico vocabolo collettivo, considerata quindi alla sua volta quasi come un'unità individuale: in caso contrario, non potrebbe aver luogo la nozione che la caratteristica è attributo di quella data cosa. Anche quando la conseguenza è dedotta in rapporto a una pluralità di cose che non costituiscono una classe, noi ci troviamo di fronte (secondo il concetto del Nyâya), non a un giudizio parziale, ma a una serie di altrettante illazioni e altrettante conclusioni quante sono le cose intorno a cui si ragiona (4). In terzo

(1) T. S. note, p. 269–70; 273–74.
(2) *Ind. Log.* p. 469–470.
(3) Jacobi, *Ind. Log.* p. 469.
(4) Athalye, p. 273–274.

luogo, "gl'Indiani non prendono in considerazione la differenza fra giudizio categorico e giudizio ipotetico, perchè essa riguarda solo il modo con cui si esprime il rapporto di concomitanza, e il sanscrito permette di esprimere in forma categorica anche una frase ipotetica: ad es., invece di 'se c'è fumo, c'è fuoco,' può dire 'tutto ciò che è fornito di fumo, è fornito di fuoco'. In realtà le illazioni indiane sono concepite categoricamente, perchè la cosa (il soggetto secondo la terminologia da noi adottata) è ciò in cui si trovano gli attributi (*dharmin*)", e quando non sia possibile avere per soggetto del ragionamento una cosa materiale, bisogna tuttavia considerare come tali o un luogo o un momento di tempo determinati. "Infine, la negazione e l'affermazione non implicano nessuna differenza teoretica, perchè la malleabilità della lingua permette di trasformare ogni frase negativa in positiva: ad es., invece di 'lo stagno non ha fuoco' (*hrade vahnir nâsti*), si può dire – e si dice difatti comunemente – 'lo stagno è fornito dell'assenza di fuoco" (*hrado vahnyabhâvavân*) (1). Da tutto ciò deriva, che un unico schema basta per tutti i modi del nostro sillogismo; l'unica differenza, del tutto formale ed esteriore, è questa, che nell'illazione in cui il rapporto di concomitanza è puramente negativo, il terzo membro ha solo la forma negativa e nei due successivi bisogna intercalare un 'non' (2).

Questa discussione dovrebbe provare – come del resto speriamo possa provarlo tutto intero il nostro libro – da una parte, che i sistemi di filosofia dell'India, per essere giudicati al loro giusto valore, debbono esser considerati in sè e per sè, senza preoccuparsi di volerli paragonare a quelli della Grecia e dell' occidente moderno; e dall'altra, che ogni critica mossa a un punto singolo della dottrina è destituita di serietà, e antiscientifica. Una riprova della perfetta inutilità di simili critiche superficiali e della deplorevole leggerezza con cui si suol trattare di cose indiane da chi non possiede i necessari elementi di giudizio (e, purtroppo, sono sovente gli storici della filosofia), l'abbiamo nelle obbiezioni sollevate contro la partizione del sillogismo indiano. Si è trovato che cinque

(1) Cfr. sopra, cap. XI, § 3 (p. 322 e sgg.).
(2) Jacobi, *Ind. Log.* p. 469–470.

membri son troppi, che il quinto è una tautologia del primo (il che non è vero, almeno nel senso degli oppositori), e via discorrendo. Ora, per disgrazia, si son voluti applicare, anche in questo, i nostri criteri e le nostre idee acquisite, senza tener conto di due ordini di considerazioni, che avrebbero messa la questione nella sua vera luce. Il primo, si riferisce alla natura e al fine specifico dell'esposizione sillogistica indiana; il secondo, riguarda lo svolgimento che lo schema del sillogismo ha avuto nell'India stessa.

Abbiamo visto che il sillogismo formale ha un fine essenzialmente didattico, poichè serve per esporre ad altri ciò che, per chi parla, non ha più bisogno di essere dimostrato. Ora, la prima cosa che occorre di sapere, è l'argomento di cui si tratta, o, per meglio dire, ciò che si vuol dimostrare: il monte ha fuoco. A questo enunciato, che è proferito da colui che deve svolgere tutto il ragionamento, l'ascoltatore può chiedere: ' per qual ragione? ' E la ragione è data nel secondo termine: perchè ha fumo. Ma ciò non basta, perchè si può chiedere ancora come mai sia possibile che il monte, avendo fumo, debba anche aver fuoco: occorre quindi mettere i due termini in rapporto fra loro, in forma di un principio generale; e poichè questo, espresso da solo, potrebbe non riuscire immediatamente comprensibile, vi si aggiunge anche la citazione di casi analoghi, nei quali la concomitanza è conosciuta direttamente per via di percezione: si ha così il terzo termine: tutto ciò che ha fumo, ha fuoco, per es. una cucina. Dopo di ciò, non resta più che riconnettere col caso particolare il principio generale, e trarre la conclusione, il che avviene nei due ultimi membri. Il sillogismo indiano è, come dice con frase felice l'Athalye, una piccola discussione in miniatura, una specie di piccolo dialogo fra colui che dimostra e colui che ascolta, una serie di domande e di risposte, ove sono espresse solo le risposte, e taciute le domande, che del resto facilmente si indovinano dal succedersi delle risposte. Esso presenta perciò un carattere prevalentemente discorsivo, e assomiglia per questo lato, come osserva acconciamente l'Athalye (p. 268), al metodo sofistico e al metodo socratico: ed è quindi la forma di ragionamento più opportuna " per convincere un avversario dubbioso il quale pone delle domande e solleva delle

obbiezioni a ogni passo „, domande ed obbiezioni a cui si risponde a volta a volta con ciascuno dei membri che compongono il sillogismo. Così si spiega ancor meglio la funzione del primo membro di esso. Difatti — continua l'Athalye — è un assioma per i Naiyâyika, che non è possibile nessuna argomentazione senza quella che essi chiamano *âkânkshâ*, cioè, secondo la felice parafrasi del dotto esegeta indiano, " una specie di dubbio accompagnato dal desiderio di vederlo risolto „. Ma, poichè un simile stato d'animo non può aver luogo prima che si sia conosciuto l'argomento della discussione, il primo membro del sillogismo, proponendone il tema, adempie appunto alla funzione di creare simile stato d'animo, per cui l'ascoltatore interroga, ottenendo una serie di risposte che portano alla conclusione finale (1). Ne viene di conseguenza che i nostri autori non si preoccupano affatto di formulare il sillogismo nella forma più concisa possibile, e di includervi solo gli elementi indispensabili per la conclusione: così si spiega come, secondo la più antica scuola di logica indiana, il sillogismo fosse composto, non di cinque, ma di dieci membri. Questa ripartizione dev'essere anteriore a Gotama, che ne annovera solo i cinque soliti; ma Vâtsyâyana nel suo commento (N. Bh. I, 1, 32) osserva: " alcuni Naiyâyika sostengono che il sillogismo dev'essere composto di dieci membri: il desiderio di sapere *(jijñâsâ)*, il dubbio *(saṃçaya)*, la fiducia nella possibilità della soluzione *(çakyaprâpti)*, il fine *(prayojana)* e la rimozione del dubbio *(saṃçayavyudâsa)* „, più, naturalmente, gli altri cinque. Ma, nota giustamente lo stesso Vâtsyâyana, essi sono da considerarsi, non come veri membri del sillogismo, ma piuttosto come elementi accessori e ausiliari: a nostro modo di vedere, essi sono quasi la spiegazione psicologica dei vari momenti della discussione.

E ora, ci rimane da esporre la seconda serie di osservazioni a cui sopra accennavamo, e che riguardano la storia del sillogismo nell'India: formeranno l'argomento del paragrafo seguente.

---

(1) Cfr. Athalye p. 268. Lo stesso acutissimo commentatore osserva a p. 270 che una certa analogia con il metodo espositivo caratteristico del sillogismo indiano, ci è offerta dai teoremi di Euclide e dalla loro dimostrazione.

§ 4. Osservazioni storiche sul sillogismo indiano.

Se noi volessimo togliere al sillogismo indiano le parti che hanno un valore puramente dialettico e retorico, potremmo con tutta facilità ridurlo allo schema del sillogismo aristotelico e occidentale. Questo difatti ha per fine di stabilire la necessità di una proposizione detta conclusione, mostrando che essa è la conseguenza di una proposizione riconosciuta per vera (maggiore), per il tramite di una terza proposizione (minore), la quale stabilisce fra le due prime un legame necessario. Ora, nel sillogismo indiano, sopprimendo l'enunciato e l'applicazione, veniamo ad avere uno schema risultante appunto di tre membri, di cui il primo, la ragione (*hetu*), corrisponde alla premessa minore, il secondo (*udâharaṇa*) alla premessa maggiore, e il terzo alla conclusione. Se, invece di considerare le tre proposizioni che costituiscono il sillogismo, noi consideriamo i tre termini che entrano in queste proposizioni, il sillogismo consiste nello stabilire che uno di questi termini (il maggiore) è l'attributo necessario d'un altro (il minore) perchè è attributo necessario di un terzo (il medio), che è alla sua volta attributo necessario del minore: in altre parole, il termine minore e il termine maggiore sono rispettivamente il soggetto e il predicato della conclusione, per il tramite necessario del termine medio. E anche in un sillogismo indiano vi sono tre soli termini: la conseguenza (*sâdhya*), che è il termine maggiore o predicato, il soggetto (*paksha*) o termine minore, e la caratteristica (*linga*) o termine medio, che mette in correlazione i due primi.

Ora, torniamo alle accuse di superfluità, ridondanza e simili, che molti studiosi europei hanno rivolto al sillogismo indiano. È bensì vero che la sua forma scolastica, il suo schema completo, sono nel Nyâya-Vaiçeshika tali quali noi li abbiamo esposti; ma è altrettanto vero che esso, da una parte, ha subito una rielaborazione e una semplificazione negli altri sistemi, e dall'altra, che nello stesso Nyâya-Vaiçeshika ci appare ridotto. Difatti, i Mîmâṃsaka ritennero solo i primi tre membri, i Vedantisti, pure accordandosi nel ridurre a tre i membri essenziali, lasciarono libera la scelta fra i

primi tre o gli ultimi tre, mentre i Buddisti si accontentarono del terzo e del quarto (1). Nella letteratura del Nyâya-Vaiçeshika vediamo poi che, in pratica, il sillogismo ha subita una riduzione analoga, perchè di solito si tralasciano i due ultimi membri, dandosi così solo gli elementi necessari perchè si possa trarre la conclusione: l'enunciato, che così viene in certo modo ad essere l'anticipazione della conclusione, e le due proposizioni minore e maggiore. Anzi, nell'uso comune, la proposizione maggiore è ridotta al puro e semplice enunciato dei casi analoghi, consistente in un esempio preciso, seguito da un 'ecc.' che comprende tutti gli altri.

Quest'ultimo particolare è assai notevole, e dà luce intorno alla storia primitiva del sillogismo indiano. Questo, come già notammo, era essenzialmente analogico: e ora aggiungiamo, empirico, in quanto basato su la somiglianza o dissomiglianza fra il caso in questione e quelli già prima conosciuti per mezzo della percezione sensoria: per conseguenza, il punto centrale, quasi direi, il nocciolo di tutto il sillogismo, era in origine l'esemplificazione, in cui appunto si corroborava con esempi pratici l'assunto da dimostrarsi, per poi stabilire nell'applicazione (quarto membro) l'analogia fra i casi già noti e il caso in questione. Del resto, anche il più antico commentatore degli aforismi di Gotama sembra che, almeno fino a un certo punto, abbia coscienza di ciò, quando dice che " l'esemplificazione è percezione, e l'applicazione è analogia " (N. Bh. I, 1, 1). È quindi lecito supporre che dapprima il terzo membro contenesse unicamente l'enunciato degli esempi, senza che vi fosse aggiunto quello della concomitanza. Difatti, è più che naturale che, in origine, si prendesse a fondamento del ragionare la semplice analogia, e che solo più tardi si pervenisse a esprimere anche il principio generale che se ne può desumere: in altre parole, l'importanza relativa dei due elementi che costituiscono il terzo membro del sillogismo — esempi e rapporto di concomitanza — ha subito una vera e propria inversione dal principio della storia della logica indiana: dapprima, l'essenziale era l'esempio,

(1) Jacobi, *Ind. Log.* 470; Athalye p. 275: cfr. i luoghi dei testi ivi citati.

cioè l' analogia, mentre in seguito esso perdette quasi ogni valore, che fu assunto invece dal rapporto di concomitanza. Tuttavia, lo spirito conservatore dei Naiyâyika, di cui abbiamo veduto altri esempi, mantenne anche qui l' elemento ormai superfluo, accanto al nuovo, che, sebbene introdotto più tardi, era quello veramente fondamentale.

Queste nostre osservazioni, di cui l'evidenza risulta spontanea da un esame alquanto profondo dei dati letterari, sono corroborate da altre che l'Athalye desume, con la sua consueta dottrina, da un minuto e diffuso esame dei testi. La forma originaria del sillogismo era, secondo il dotto Indiano e secondo quanto noi abbiamo esposto, la seguente: 1) il monte ha fuoco 2) perchè ha fumo. 3) Come una cucina, 4) così pure è questo monte. 5) Perciò esso è così (cioè fornito di fuoco). Ciò spiega — continua acutamente l'Athalye — il nome di 'esemplificazione' dato al terzo membro, nome che ha la sua ragione appunto nel fatto che esso conteneva solo gli esempi o un esempio; e spiega del pari come mai il quarto membro cominci con un 'così' (*tathâ*), che si riconnette necessariamente al 'come' (*yathâ*) che si trova al principio del terzo membro. E, aggiungiamo col Jacobi (1), così pure si spiega che anche nel quinto membro compaia il 'così' che si riferisce al 'come' del terzo, e ci mostra con nuovo vigore di evidenza il carattere analogico del sillogismo. In poche parole, questo risulta di tre gruppi sintattici, costituiti rispettivamente dal primo e dal secondo membro; dal terzo e dal quarto connessi correlativamente (come.... così); e l'ultimo, dal quinto (2). Naturalmente, accadeva sovente che il terzo membro contenesse un' esposizione diffusa dell' esempio, come si può vedere nei numerosi sillogismi citati da Vâtsyâyana nel suo commento agli aforismi di Gotama, nella forma: " si vede, che la cucina ha fumo e ha fuoco ": nel che noi possiamo vedere un primo ac-

(1) *Ind. Log.* p. 471.

(2) A conferma delle sue osservazioni, l'Athalye sottopone a una acuta e profonda critica le definizioni che Gotama e Vâtsyâyana danno del terzo e del quarto membro (N. D. I, 1, 36, 38): a esse rimandiamo il lettore.

cenno all'enunciato di un rapporto di concomitanza, sebbene si sia ancor lontani dall'averlo in forma veramente teoretica ([1]).

Tale rimase per molto tempo il sillogismo indiano, fissato in uno schema tradizionale, cui dava autorità la sua origine antica. E anche qui noi assistiamo a quel contrasto fra lo spirito conservatore e lo spirito critico, che è così caratteristico dell'India; e sebbene nell'atto pratico si giungesse abbastanza presto a capire che l'elemento essenziale del terzo membro era, non l'esempio, ma l'affermazione del rapporto di concomitanza, tuttavia, invece di sopprimere il primo, lo si conservò accanto al secondo, aggiunto più tardi. Bisogna arrivare a un autore assai moderno, Laugâkshi Bhâskara, per sentir dire che " l'uso dell'esempio è convenzionale e non necessario " ([2]).

([1]) Cfr. Jacobi, *Ind. Log.* p. 471 nota 3.
([2]) Nyâyasiddhântamañjariprakâça, citato da Athalye, p. 281.

Capitolo XIV.

Gli errori logici

§ 1. Gli errori logici in generale.

Ripercorrendo per sommi capi tutto il sistema logico esposto fin qui, noi vediamo che dal punto di vista puramente teoretico, la base di ogni atto logico è quella che i nostri testi chiamano 'riflessione' *(parâmarça)*, e che il rapporto di concomitanza fra il segno caratteristico e la conseguenza — ossia, fra l'attributo noto e quello da dimostrarsi — è condizione indispensabile a ogni retto ragionamento. Perciò, nell'atto pratico, occorre che il segno caratteristico, o, per dir meglio, la caratteristica logica, risponda a certi determinati requisiti, per i quali, data la sua presenza, ne deriva per necessità la dimostrazione della conseguenza. Bisogna quindi anzitutto che essa caratteristica esista realmente nel soggetto del sillogismo; che si ritrovi pure in tutti i casi analoghi o co-esempi; che sia esclusa da tutti i casi diversi o contrari; che non sia contraddetta dalla realtà dei fatti; e, infine, che non vi si possa opporre nessun argomento atto a dimostrare l'impossibilità della conseguenza con cui la caratteristica dev'essere in rapporto di concomitanza. Il lettore ricorderà che, nel sillogismo formale, la nota caratteristica *(linga)* costituisce il secondo membro e assume il nome di 'ragione' *(hetu)*: perciò i cinque requisiti da noi ora enumerati, si debbono appunto riferire alla ragione, che potrà dirsi corretta (*sat:* letteralm. 'buona'), solo quando ne sia fornita. Si tenga tuttavia presente che nell'illazione puramente negativa e in quella puramente positiva vengono per necessità a mancare, rispettivamente, la seconda e la terza di queste cinque condizioni, il che del resto è naturale, se ricordiamo quanto già

esponemmo intorno a queste due forme di sillogismo. Ogni ragione, dunque, per esser valida, e rendere quindi possibile un ragionamento che porti a una conclusione logica, non può mancare di nessuno dei cinque (o quattro) requisiti enumerati: in caso contrario, essa è falsa, o, come dicono i nostri autori, è un 'sembiante di ragione' (*hetvâbhâsa*).

In ciò che abbiamo detto nei periodi precedenti è implicitamente contenuta la definizione del *hetvâbhâsa*, o 'ragione apparente', o 'fallace', o 'speciosa', come noi tradurremo d'ora innanzi questo termine. Difatti Çivâditya dice (S. P. § 157) che "l'essere (ragione) apparente consiste nel mancare di qualcuno degli elementi (richiesti per una ragione corretta)"; e con lui si accorda Keçava Miçra, dicendo (T. B. p. 101) che "per non-ragioni *(a-hetu)* si intendono quelle che sono prive di uno qualunque dei cinque requisiti su mentovati". Laugâkshi Bhâskara, con maggiore acutezza, definisce il concetto di 'ragione speciosa', come "un attributo che è oggetto di una conoscenza la quale rende impossibile o il concludere o [l'operazione mentale che è] il suo strumento" (T. K. p. 13, l. 11-12). E questa è forse fra tutte la migliore definizione, perchè, delle rimanenti, alcune sono piuttosto glosse verbali o parafrasi della parola da definire, e altre sono imperfette. Così è poco più di una spiegazione lessicale il dire che "ragioni speciose sono quelle che hanno l'apparenza delle ragioni corrette senza averne i requisiti" (1); e d'altra parte il definire la ragione apparente come "ciò che forma oggetto di una retta nozione che impedisce la conclusione logica", è un restringerne il concetto. Questa definizione significa che la nozione dell'errore logico dev'essere vera, cioè fondata su la realtà delle cose *(yathârtha)*, perchè altrimenti, per dirla con un giuoco di parole, la nozione dell'errore sarebbe erronea. Ma d'altra parte, accettando la definizione ora citata, che è quella di Annambhaṭṭa (T. S. D. § 52), si vengono ad escludere tutte le cause indirette di errore logico, ossia quegli errori che riguardano, per usare le parole già citate di Laugâkshi Bhâskara, lo strumento del concludere, cioè, o la nozione del rapporto di concomitanza, o la 'riflessione' *(parâmarça)*.

---

(1) N. S. p. 7, l. 8; cfr. T. B. p. 42.

Govardhana (N. Bodh. *ad* T. S. § 52: p. 44) distingue molto accortamente fra le ragioni errate, o apparenti, e gli errori della ragione, intendendo, con questi ultimi, gli errori logici in sè e per sè, i quali, introdotti nella ragione o termine medio di un sillogismo, lo viziano rendendo impossibile la conclusione. In altri termini, le ragioni apparenti o erronee ritraggono la loro natura e il loro nome dall'errore da cui sono affette. Tali errori si riducono a cinque: discrepanza *(vyabhicâra)*, contraddittorietà *(virodha)*, contrapposizione *(pratipaksha)*, irrealtà *(asiddhi)* e insussistenza *(bâdha)*; e, corrispondentemente, si hanno cinque varietà principali di ragioni errate: insufficiente o discrepante *(savyabhicâra)*, contraria *(viruddha)*, contestata, *(satpratipaksha)* irreale *(asiddha)* e insussistente *(bâdhita)*. Il significato dei termini e il loro preciso valore riusciranno chiari dalla discussione che loro è dedicata nei paragrafi seguenti, ove tenteremo di riassumere la teoria degli errori logici quale si desume dai testi sincretistici su cui ci fondiamo.

§ 2. La ragione insufficiente [1].

La prima delle ragioni apparenti, chiamata col nome di 'insufficiente' *(anaikântika)* o 'discrepante' *(savyabhicâra)* permette di giungere a una conclusione diversa da quella proposta. I due termini sono usati da Annambhaṭṭa e Laugâkshi Bhâskara per spiegare il secondo per mezzo del primo: una definizione vera e propria ce la danno Keçava Miçra e Çivâditya. Keçava Miçra la definisce in due luoghi dicendo che essa è una ragione "che lascia in dubbio intorno alla conseguenza", appunto perchè "lascia adito a conseguenze diverse da quella voluta". Çivâditya, più scientificamente, dice che "l'insufficienza di una ragione consiste nel fatto che essa si trova nel soggetto, nei casi analoghi e nei casi contrari". Queste parole ci descrivono in chiaro modo la natura specifica del-

(1) S. P. § 160; T. B. p. 44, l. 7-13 e p. 107, l. 3 - p. 108, l. 4; T. S. e T. S. D. § 53; T. K. p. 13, l. 13 - p. 14, l. 6; B. P. 72-74 e S. M. p. 41-44; T. A. p. 19, l. 8-12.

l'errore da cui è viziata la ragione insufficiente, e che riguarda il rapporto di concomitanza fra la ragione e la conseguenza. Noi abbiamo già veduto che una ragione, per essere giusta, deve contenere l'enunciato di un attributo che 1) si trovi, oltre che nel soggetto, anche nei casi analoghi, ma 2) sia escluso dai casi contrari. Ora, può succedere che una ragione consti di un predicato che, pur trovandosi nel soggetto, si trovi nei co-esempi e nei contro-esempi, per modo che, essendo esso troppo generale, non permette di trarre una conseguenza precisa e ben determinata. Tale è appunto il caso a cui si riferisce Çivâditya con la sua definizione. Ma può anche accadere che il predicato non si trovi nè nei co-esempi nè nei contro-esempi, e allora viene a mancare la possibilità di ogni ragionamento positivo; o, infine, che si trovi solo nei contro-esempi e non nei co-esempi, in modo che, trovandosi circoscritto al solo soggetto, non basta per costruire un ragionamento concludente. In tutti e tre i casi, la ragione può valere a dimostrare la conseguenza non meno del suo contrario, e perciò, come dicono opportunamente alcuni dei nostri testi, lascia dubbiosi intorno alla conseguenza, che viene così ad essere la nozione, non di una cosa definita, ma di un'alternativa fra due concetti opposti. Perciò forse il sistema Vaiçeshika chiama questa ragione col nome di 'dubbia' (*saṃdigdha*).

Da quanto abbiamo detto deriva che questa specie di ragione apparente comprende tre suddivisioni, che ora studieremo partitamente.

1) Ragione troppo generale (*sâdhâraṇa*) è quella che " si trova anche in ciò che possiede la negazione della conseguenza „ come dice Annambhaṭṭa; o, come meglio la definiscono altri autori [1], quella che, trovandosi nel soggetto, si ritrova, non solo nei co-esempi, ma anche nei contro-esempi, e rende quindi impossibile stabilire un valido rapporto di concomitanza, perchè manca il terzo dei cinque requisiti di cui dev'essere provvista una ragione corretta (cfr. § 1) [2]. Gli esempi citati dai nostri testi sono vari: noi ne sceglieremo uno

---

[1] Keçava Miçra, Laugâkshi Bhâskara, Viçvanâthá, ai luoghi citati.
[2] Per particolari tecnici più minuti, vedasi T. K. p. 13, l. 16–18.

solo, che è quello addotto da Annambhaṭṭa: " il monte ha fuoco, perchè è conoscibile „. L' 'essere conoscibile' è predicato tanto di ciò che è fornito di fuoco, quanto di ciò che ne è sprovvisto: per esprimerci tecnicamente, si trova in rapporto di concomitanza, sia con l' 'essere fornito di fuoco' (conseguenza, *sâdhya*), sia con il suo contrario (negazione della conseguenza, *sâdhyâbhâva*), e non può quindi servire a dimostrare piuttosto l'una cosa che l'altra.

2) La ragione troppo particolare (*asâdhâraṇa*) è l'opposto della precedente, perchè essa non si riscontra nè nei casi analoghi nè nei casi contrari. Mentre quella pecca per eccesso, questa pecca per difetto: la prima si trova anche là dove non dovrebbe trovarsi, la seconda è assente anche là dove invece dovrebbe risiedere. Si tratta, nei due casi, di una diversa estensione del concetto espresso dalla ragione: in quella troppo generale esso è troppo vasto e si riferisce anche a cose da cui dovrebbe essere escluso, e contravviene quindi alla terza delle condizioni necessarie per avere una ragione corretta; in quella troppo particolare è troppo ristretto e si trova escluso, non solo dalle cose alle quali in realtà non può riferirsi, ma anche da quelle a cui dovrebbe estendersi, e viola quindi la seconda condizione. Laugâkshi Bhâskara fa su questo punto una minuta discussione, di cui la sostanza può compendiarsi come segue. La ragione troppo particolare rende impossibile la conclusione, perchè, mentre da una parte l'essere esclusa dai contro-esempi è un argomento per convalidare la dimostrazione, dal l'altra invece l'essere esclusa dai co-esempi mette in rilievo la sua erroneità: e l'una cosa annullando l'altra, il giungere a una conclusione positiva è del tutto impossibile (1). L'esempio, comune ai nostri testi, è: " il suono è eterno perchè è suono per sua natura „. L' 'esser suono' (*çabdatva*) è caratteristica propria ed esclusiva del suono stesso: quindi si trova solo nel soggetto e non si presenta in alcun' altra cosa nè eterna nè non-eterna, ossia manca tanto nei co-esempi quanto nei contro-esempi, ed ha perciò un valore del tutto negativo per giungere a una conclusione logica e concreta.

(1) Cfr. Jacobi, *Ind. Log.* p. 473, n. 1.

3) La ragione non comprensiva *(anupasaṃhârin)* è quella in cui il soggetto è di tale ampiezza, che è impossibile addurre nè esempi analoghi nè esempi contrari, o, come dice Laugâkshi Bhâskara, " quando abbia per soggetto l'universalità delle cose esistenti: ad es. 'tutto è eterno perchè è conoscibile'. In tale esempio — continua lo stesso autore — la ragione 'essere conoscibile' è non-comprensiva, perchè il suo soggetto è 'tutto'. La nozione che ne deriva è tale, che impedisce di stabilire il rapporto di concomitanza. Difatti, poichè il soggetto è 'tutto' (cioè l'universalità delle cose esistenti), non è possibile stabilire un rapporto di coesistenza fisso e costante *(sahacâraniyama)*, perchè non esiste nessun caso nel quale si possa percepire tale rapporto di coesistenza, e passare quindi a fissare il rapporto (logico) di concomitanza: ne viene perciò di conseguenza che anche il rapporto di concomitanza è indeterminato „ (T. K. p. 14, l. 3-6). Questa specie di ragione apparente vien meno al secondo e al terzo requisito, perchè, trovandosi solo nel soggetto, non può quindi nè riscontrarsi nei co-esempi nè dirsi esclusa dai contro-esempi, per la ragione molto semplice che il soggetto essendo universale, non si può neppur parlare nè di casi analoghi nè di casi diversi.

Queste due ultime varietà richiedono tuttavia qualche spiegazione. La ragione troppo particolare può sù le prime scambiarsi con quella puramente negativa; ma vi è una differenza, e cioè che, " mentre nell'illazione puramente negativa i tre concetti di soggetto ragione e conseguenza coincindono completamente, in un sillogismo invece basato su di una ragione troppo particolare, coincidono solo i due primi, mentre il concetto della conseguenza ha un'estensione maggiore „ (1). Più complicata è la cosa riguardo alla ragione non comprensiva. Difatti, è verissimo che, in essa, il soggetto essendo universale, non si può a rigore trovare nessun esempio nè analogo nè contrario; ma è altrettanto vero che in una serie indefinita di casi particolari noi possiamo constatare la realtà del rapporto di concomitanza (2). Si può rispondere che, es-

(1) Jacobi, *Ind. Log.* p. 473.

(2) Per le osservazioni che seguono, vedi Bhâskarodaya (Nîl. ·d 108) e cfr. Athalye p. 303-304.

sendo troppo vago e illimitato il rapporto fra l'attributo caratteristico e la conseguenza, una stessa ragione si può far valere per dimostrare due cose del tutto opposte: e tale è in realtà il fatto nei nostri testi, ove lo stesso esempio è esposto ora con una tesi ora con la tesi contraria: mentre Laugâkshi Bhâskara dice: "tutto è eterno perchè è conoscibile", Annambhaṭṭa dice invece: "tutto è transeunte, perchè è conoscibile". I seguaci moderni del Nyâya hanno escogitata un'altra definizione, secondo la quale per ragione non-comprensiva deve intendersi una ragione che sta con la conseguenza in un rapporto di concomitanza unicamente positivo: ma così si evita una difficoltà per cadere in un'altra, perchè questa definizione si può applicare anche a una ragione corretta della forma puramente positiva. La vera natura dell'errore nel caso nostro consiste, come osserva acutamente l'Athalye, in questo, che nella ragione non comprensiva non si può parlare affatto di concomitanza nè positiva nè negativa. Al che si potrebbe aggiungere — se non ci inganniamo — che la concomitanza fra caratteristica e conseguenza è, non fondata su la realtà, ma stabilita arbitrariamente.

Notiamo, infine, che Keçava Miçra si limita alle due prime suddivisioni, omettendo completamente la terza.

§ 3. **La ragione contraria** (1).

Per ragione contraria (*viruddha*) s'intende "una ragione che è concomitante con la negazione della conseguenza". Annambhaṭṭa, Laugâkshi Bhâskara, Keçava Miçra e Jagadîça danno tutti concordemente questa definizione: Viçvanâtha si esprime alquanto diversamente nella forma, sebbene non differisca nella sostanza, poichè definisce questa varietà di ragione speciosa come "quella che non esiste in ciò che dev'essere fornito della conseguenza", ossia, per dirla in modo più semplice, non costituisce una caratteristica lo-

(1) S. P. § 159; T. B. p. 44, l. 4–7 e p. 106, l. 20 – p. 107, l. 3; T. S. § 54; T. K. p. 14, l. 6–10; B. P. 74 e S. M. p. 44; T. A. p. 19, l. 13.

gica che sia veramente concomitante con la conseguenza. Çivâditya dice che per ragione contraria si deve intendere una caratteristica che si trova nel soggetto e negli esempi contrari, ma che manca nei casi analoghi: dal che deriva di necessità che una simile ragione è contraria alla tesi che si assume di dimostrare, come dice con semplice chiarezza l'aforisma di Gotama (N. D. I, 2, 47).

In poche parole, la natura della ragione contraria consiste in ciò, che essa serve a dimostrare esattamente il contrario della tesi proposta. L'esempio più comune è il seguente: " il suono è eterno, perchè creato ", ove l' ' esser creato ' si trova in rapporto di concomitanza, non già con la conseguenza da dimostrarsi, cioè l'eternità, ma con il suo contrario, la transitorietà. Sono così violate la seconda e la terza condizione necessarie per avere una ragione corretta, come risulta evidente anche dalle parole più sopra citate di Çivâditya; ed è quindi del tutto impossibile giungere a una conclusione logica (T. K. p. 14, l. 9).

§ 4. La ragione contestata (1).

La ragione contestata *(satpratipaksha* o *prakaraṇasama)* è, secondo la definizione di Çivâditya, con cui si accordano quasi tutti gli altri nostri autori, " quella per cui esiste un' altra ragione che dimostra il contrario della conseguenza ". Ciò è implicito in uno dei due nomi sanscriti che la designano: *sat-pratipaksha* significa, alla lettera, " ciò per cui esiste *(sat)* una (ragione) rivale ": l'altro termine, che si scambia indifferentemente col primo, racchiude un concetto un po' più complesso, ma in pari tempo più acuto. Esso è adottato da Gotama (N. D. I, 2, 48), e la definizione che ne dà questo autore può tradursi, con l'aiuto del commento di Vâtsyâyana, a un dipresso così: per *prakaraṇasama* s'intende una ragione la quale, sebbene sia esposta al fine di dare una dimostrazione sicura, lascia sussistere il desiderio di conoscere un'argo-

(1) S. P. § 163; T. B. p. 44, l. 14 – p. 45, l. 2 e p. 108, l. 4 – p. 109, l. 5; T. S. § 55; T. K. p. 14, l. 10-16; B. P. 77 e S. M. p. 45; T A. p. 19, l. 14-15.

mentazione che permetta di giungere alla conclusione. Con tali parole noi diamo, non la versione, ma la parafrasi del testo. Ma ciò basta per chiarire il valore del termine: *prakaraṇa* vale quanto 'argomento': e nello svolgersi di una dimostrazione nasce appunto il desiderio di conoscere un argomento che valga a concludere in modo sicuro: se la ragione addotta non vi corrisponde, tale desiderio resta insoddisfatto, perchè la ragione non è concludente: di qui il nome e la definizione quali si trovano negli aforismi di Gotama.

Si tratta dunque di una ragione inconcludente per il fatto che ad essa se ne può contrapporre un' altra, che mira a una conclusione del tutto opposta; o, per esser più esatti, si tratta di una ragione la quale fa parte di un' illazione a cui se ne può opporre un' altra contenente una ragione da cui si trae una conclusione diversa: le due ragioni quindi danno luogo a due diverse 'riflessioni' *(parâmarça)*, e rendono perciò impossibile decidersi in un senso o nell' altro [1]. Di qui si vede la differenza fra questa ragione e la ragione contraria *(viruddha)*, di cui abbiamo trattato nel paragrafo precedente. In quest' ultima, l'argomento addotto per dimostrare la conseguenza, serve invece a dimostrare il suo contrario; nella prima, noi ci troviamo di fronte a un argomento non valido, perchè si può opporne un altro che dimostra il contrario di ciò che si vorrebbe dimostrare. In altri termini, la ragione 'contraria' è erronea in sè e per sè, perchè da sola porta a una conclusione opposta a quella voluta; la ragione contestata invece è erronea perchè ha in sè così scarso valore probativo, che, opponendosi a essa un' altra argomentazione che si proponga di dimostrare il contrario della tesi, non è possibile decidere quale sia delle due la giusta. Da ciò risulta chiara anche la differenza fra essa e la ragione 'insussistente' *(bâdhita)*, di cui dovremo parlare tra poco. In quest'ultima, la falsità risulta da ciò, che la conseguenza si trova in palese disaccordo con la realtà dei fatti, e che tale disaccordo risulta evidente per qualsivoglia prova,

[1] Cfr. B. P. 77 e S. M. *ad locum.*

sia diretta sia indiretta: la ragione contestata invece, è insufficiente perchè ci troviamo di fronte a due argomentazioni che conducono a risultati opposti, ma sono di ugual valore; si tratta insomma di due ragionamenti che si contrappesano esattamente.

Keçava Miçra (T. B. p. 108–109) fa, a questo proposito, una triplice suddivisione, che torna utile riferire. Considerando, nel caso di una ragione contestata, il rapporto reciproco fra la ragione effettivamente addotta e quella che vi si può contrapporre, egli trova che si possono verificare tre casi: o 1) la prima prevale, o 2) prevale la seconda, o 3) ambedue hanno un uguale valore. Nel primo caso, la ragione addotta ha efficacia dimostrativa; nel secondo, essa è senz'altro confutata dall'altra: ad ogni modo, non si può parlare, in nessuno dei due casi, di ragione contestata nel senso preciso della definizione. Tale sarà quella per cui si verifica il terzo caso, quando cioè ragione e contro-ragione siano, come dice lo stesso Keçava Miçra, " di ugual forza „ (1), sì da lasciare per tal modo perplessi, da rendere impossibile la conclusione. Ad es. " il monte ha fuoco, perchè ha fumo „; e " il monte non ha fuoco, perchè è fatto di rocce „. Ma, come osserva acutamente il Jacobi, " non si può decidere *a priori* se sia vera la ragione o la contro-ragione „(2). Naturalmente, può anche accadere che una ragione, vera sotto ogni riguardo, diventi 'contestata', ma in tal caso occorre ricordare che, come dicemmo al principio di questo capitolo (§ 1), l'errore logico consiste in ciò che, una volta conosciuto, impedisce o la conclusione o una delle sue cause, la nozione della concomitanza e la 'riflessione' *(parâmarça)* (3).

§ 5. **Ragione irreale** (4).

La ragione irreale *(asiddha)* è quella che è viziata dall'errore chiamato 'irrealtà' *(asiddhi)*. Per 'irrealtà' si intende, secondo Uda-

---

(1) *viparîtârthasâdhakaṃ samabalam anumânântaram* ecc. T. B. p. 108, l. 7.

(2) Jacobi, *Ind. Log.* p. 475.

(3) Cfr. Jacobi, *Ind. Log.* p. 475 e 472.

(4) S. P. § 158; T. B. p. 42–44 e p. 102–106; T. S. e T. S. D. § 56; T. K. p. 14, l. 16 - p. 15, l. 8; B. P. 75–77; T. A. p. 19, l. 15 - p. 20, l. 2.

yana [1], la mancanza di realtà *(siddhi)*, la quale consiste nella nozione che la ragione è veramente attributo della cosa. Secondo Laugâkshi Bhâskara, l'essenza di questa ragione consiste in ciò, che rende impossibile la 'riflessione' o 'Schlussvorstellung' *(parâmarça)*. Ora, poichè la 'riflessione' risulta, come già abbiamo veduto, di tre elementi, concomitanza, il fatto che una cosa è soggetto del sillogismo, e la nozione che la caratteristica è attributo del soggetto, ne viene di conseguenza che una ragione può essere irreale in tre modi diversi, secondo che l'irrealtà sua si limita all'uno o all'altro di questi tre elementi. Si distinguono perciò tre specie di ragione irreale: 1) irreale in rapporto al sottostrato; 2) irreale in sè e per sè; 3) irreale quanto alla concomitanza.

1) La ragione irreale quanto al sottostrato *(âçrayâsiddha)* ha luogo quando il soggetto che dev'essere il suo sottostrato (cioè di cui essa deve essere attributo) manca dei requisiti necessari per esser tale. Ciò avviene in due modi: o il soggetto è una cosa inesistente, e quindi non vi si può riferire l'attributo espresso dalla ragione, ovvero si può scegliere per soggetto del sillogismo una cosa di cui si vuol dimostrare ciò che già è dimostrato. Ad es., quando diciamo "il loto celeste è fragrante perchè è un loto", noi vogliamo dimostrare la fragranza (conseguenza) per mezzo di una ragione (l'esser loto) che non può trovarsi nel soggetto, perchè questo è inesistente, e non può quindi essere il sottostrato di nessun attributo. Sia ora un altro esempio: "la palla è rotonda" [2]: qui, ragione e conseguenza sono identiche, e la prima, invece di servire a dimostrare la seconda, ne è la pura e semplice ripetizione: in altri termini, si tratterebbe di provare ciò che è già provato, donde appunto il nome di *siddhasâdhana*, "dimostrazione di ciò che è dimostrato" [3], dato a questa varietà della ragione irreale. Occorre tuttavia osservare che questa specie di ragione er-

---

(1) Citato in T. B. p. 102.

(2) Scelgo questo esempio, che è dato dal Jacobi (*Ind. Log.* p. 473, n. 3), a preferenza di quelli addotti dai nostri testi, che richiederebbero una trattazione troppo minuta.

(3) Vedasi principalmente T. B. p. 103–104.

rata rientra nella ragione irreale in rapporto al sottostrato *(âçrayâsiddha)* solo nella teoria degli antichi: quanto ai moderni, essa costituisce una varietà dei *nigrahasthâna*, o 'punti deboli' (vedi più oltre) (1). Tanto nell'un caso quanto nell'altro, è impossibile l'operazione della 'riflessione', sia perchè non si può discutere con elementi irreali, sia perchè, come dice Keçava Miçra (T. B. p. 104), "il sillogismo si esercita, non su di un oggetto già messo in chiaro o per via di percezione o per ragionamento, ma su di un oggetto intorno al quale esiste un dubbio".

2) Irreale in sè e per sè *(svarûpâsiddha)* dicesi una ragione che non è attributo del soggetto (cfr. Nîl. p. 109), o, per usare il frasario tecnico dei nostri testi, è una ragione che "è il correlato positivo della negazione del soggetto" (T. K. p. 14, l. 23-24). Qui, l'irrealtà consiste, non nell'inesistenza del soggetto, ma nel fatto che la caratteristica logica non può essere attribuita al soggetto: ad es. "il lago è una sostanza, perchè ha fumo": ma l'aver fumo è un attributo che non si riscontra in una massa d'acqua, e perciò non è possibile iniziare su questa base nessuna operazione logica. — Keçava Miçra (T. B. p. 104-105), unico dei nostri autori, dà sei ulteriori suddivisioni di questa sottospecie di ragione irreale, a seconda del modo e delle circostanze particolari per cui una ragione può non essere attributo del soggetto. Noi le omettiamo, perchè non costituiscono una parte essenziale della dottrina: notiamo tuttavia che esse sono di grande uso nelle dimostrazioni dialettiche, e che costituiscono un espediente non raro di confutazione nei passi polemici dei testi filosofici.

3) Ragione irreale in rapporto alla concomitanza *(vyâpyatvâsiddha)* dicesi una ragione cosiffatta, che non è possibile stabilire in modo sicuro che essa si trovi davvero in concomitanza con la conseguenza, o, come dice Laugâkshi Bhâskara (T. K. p. 15, l. 2-3), è una ragione sfornita del requisito necessario perchè sia concomitante con la conseguenza, il che significa che in questo caso la concomitanza non si presenta come necessaria e invariabile. Da

(1) Cfr. T. S. D. § 57 e Govardhana *ad* T. B p. 103.

ciò deriva che essa concomitanza è dubbia, sia perchè troppo generica e assoluta, sia perchè troppo ristretta o subordinata a condizioni accessorie. Ad es.: “il monte ha fuoco, perchè ha un fumo d'oro „. È vero che fumo e fuoco sono fra loro concomitanti, ma è falso che lo siano un fumo d'oro e il fuoco, per la ragione molto semplice che un fumo d'oro non esiste. È quindi impossibile anche il solo tentare l'operazione logica, e il ragionamento non può aver luogo, perchè l'aggiunta dell'attributo ‘d'oro’ *(kâñcanamaya)* rende irreale la ragione, che, espressa nella semplice forma ‘perchè ha fumo’, sarebbe giusta (tuttavia, vedi più oltre). La sottigliezza dei trattatisti non si ferma qui. Supponiamo che, nell'esempio ora addotto, la ragione sia “perchè ha un fumo nero „. Qui, l'attributo ‘nero’ non è irreale, e corrisponde alla vera natura della cosa che ne è fornita. Ma i seguaci dell'antica scuola sostengono — a differenza dei moderni — che anche l'aggiunta di questo attributo, per quanto reale, vizia il rapporto di concomitanza, perchè potrebbe indurre nella supposizione errata che la qualità di ‘esser nero’ sia una condizione necessaria del rapporto di concomitanza, mentre questo invece ha luogo unicamente fra il fuoco e il fumo come tale, indipendentemente dai suoi attributi accidentali.

Già da alcune delle osservazioni che precedono si può dedurre che la ragione irreale di cui ora trattiamo comprende due suddivisioni. A tale proposito, il più chiaro dei nostri autori è Keçava Miçra, di cui parafrasiamo il passo relativo. “La ragione irreale in rapporto alla concomitanza può essere di due specie: a) non coesistente con la conseguenza; b) coesistente, ma subordinatamente a una condizione *(upâdhi)* „.

a) Nella prima varietà rientrano gli esempi dati più sopra, a cui si può aggiungerne un altro, che ha qualche importanza perchè contiene implicitamente la confutazione di un principio fondamentale del Buddismo. Quando noi diciamo: “il suono è momentaneo, perchè esiste „ vogliamo dimostrare la conseguenza (momentaneità) per mezzo di una ragione (esistenza), di cui la concomitanza con la conseguenza stessa si potrebbe formulare così: tutto

ciò che esiste è momentaneo (1). Ma nulla ci dimostra, in modo sicuro e costante, che fra l'esistenza e la momentaneità interceda veramente un rapporto di concomitanza fisso e invariabile.

b) La seconda varietà, che chiameremo 'ragione condizionata' *(sopâdhika)* è quella che è concomitante con la conseguenza, non in modo assoluto e costante, ma subordinatamente a una condizione *(upâdhi)*. Tanto Keçava Miçra (T. B. p. 106) quanto Laugâkshi Bhâskara (T. K. p. 15, l. 19 - p. 16, l. 3) danno tre esempi diversi: noi ne sceglieremo uno solo, quello che richiede minori illustrazioni per essere comprensibile a lettori occidentali. Nel sillogismo, già tante volte citato, "il monte ha fuoco perchè ha fumo", la concomitanza fra fumo e fuoco può sussistere solo a patto che il fuoco sia fatto con materiale umido, perchè l'esperienza ci insegna che il fuoco può esistere anche senza il fumo, come ad es. in un carbone ardente o in una massa di ferro incandescente.

Occorre tuttavia notare che non tutti gli autori sono d'accordo nel comprendere la ragione condizionata nelle ragioni apparenti. Keçava Miçra e Annambhaṭṭa si attengono alla teoria quale da noi è stata ora esposta: anzi, la definizione che quest'ultimo dà della ragione 'irreale quanto alla concomitanza' si riferisce, almeno in apparenza, solo alla ragione condizionata (2). Altri autori invece non la considerano neppure come una ragione apparente, "perchè a essa non conviene la definizione secondo la quale l'errore di una ragione apparente consiste in qualche cosa che, una volta conosciuto, rende impossibile la 'riflessione' ('Schlussvorstellung', *parâmarça*) o una delle sue cause. Difatti, anche quando si sia conosciuta la condizione da cui dipende la validità della concomitanza, non perciò diviene impossibile di giungere anche a una conclu-

---

(1) Cioè, nel senso buddistico, dura per *un solo* momento, mentre, secondo il Nyâya-Vaiçeshika, deve durare almeno tre momenti: quello del suo prodursi, quello del suo distruggersi, e quello intermedio fra i due, che costituisce appunto la durata.

(2) Vedi a questo proposito la minuta discussione dell'Athalye, p. 314.

sione logicamente corretta „. Così, per dare un esempio diverso da quello solito nei testi, " sarebbe corretto un ragionamento come questo: ' se la folgore cadesse su di un mucchio di fieno, questo manderebbe fumo ', perchè in tal caso si verificherebbe la condizione su mentovata come necessaria perchè sia corretto il rapporto di concomitanza „ (1).

Come la ragione insufficiente troppo generale, anche la ragione irreale per rapporto alla concomitanza è errata per un vizio che impedisce di fissare la concomitanza. La differenza, come osserva acutamente l' Athalye (p. 314), consiste in questo, che l' errore nella prima è positivo, mentre nella seconda è negativo: l' insufficienza dell' una risiede nel fatto che è turbata la normalità del rapporto di concomitanza, che perciò risulta falso; l' irrealtà dell' altra sta nell' assenza di questa concomitanza, o almeno nell' incertezza su la sua reale esistenza (2).

§ 6. La ragione insussistente (3).

Si dice insussistente (*bâdhita*) una ragione quando la realtà dei fatti corrisponde, non alla conseguenza che essa vorrebbe dimostrare, ma al suo contrario: quando cioè da qualche altro mezzo di conoscenza risulta provato l'opposto di ciò che la ragione vuol provare. Keçava Miçra la definisce come " quella ragione cosiffatta che, per mezzo di un'altra prova, sia percezione o altro, si

---

(1) Jacobi, *Ind. Log.* p. 474.

(2) Cfr. T. S. D. § 57. — Alcuni dei nostri testi introducono qui una discussione alquanto diffusa intorno all' *upâdhi* e alle sue varie suddivisioni. Noi la tralasciamo, perchè già ne abbiamo parlato incidentalmente in vari luoghi di questo lavoro, dandone i punti essenziali, e perchè d' altra parte una trattazione completa dell' argomento avrebbe un interesse troppo tecnico. Tuttavia, diamo le indicazioni dei passi più notevoli dei nostri testi a tale proposito: T. S. D. § 56; T. K. p. 15, l. 14 – p. 16, l. 3; T. B. p. 43–44 e p. 106; B. P. 138–140 e S. M. p. 70–71.

(3) S. P. § 162; T. B. p. 44–45 e p. 109–110; T. S. e T. S. D. § 57; T. K. p. 15, l. 8–13; B. P. 78; T. A. p. 20, l. 2–3.

può stabilire che nel soggetto esiste la negazione della conseguenza „. E continua: “ad es. ‘il fuoco è freddo perchè è creato, come l’acqua’. Qui la ragione è l’ ‘esser creato’; ma la conseguenza, l’ ‘esser freddo’, che dovrebbe risultare dimostrata per suo mezzo, è provata inesistente per via di percezione sensoria, perchè il senso del tatto ci insegna che il fuoco è caldo „ (T. B. p. 109). In altre parole: in un caso simile, la ragione non può condurre alla conclusione, perchè già un altro mezzo di conoscenza ha dimostrato la verità di una nozione contraria alla conseguenza.

Ne deriva per necessità che è superfluo ricorrere alla ragione, la quale perciò appunto si chiama anche col nome di ‘intempestiva’ (*kâlâtîta* o *kâlâtyayâpadishṭa*: alla lettera: addotta quando è passato il tempo opportuno). Difatti, la ragione (*hetu*) si applica, come già sappiamo, quando esista un dubbio intorno alla conseguenza, dubbio che viene risolto appunto per mezzo suo, dimostrando che la conseguenza ha luogo veramente. Ma se interviene qualche prova più efficace, a certificare che nel soggetto esiste, non la conseguenza, ma la sua negazione, allora è del tutto superfluo e fuor di luogo – intempestivo e inopportuno – il ricorrere a una ragione che pretenda di dimostrare che nel soggetto si trova la conseguenza: difatti, non è più possibile alcun dubbio in proposito, e viene quindi meno la funzione logica della ragione.

Un testo citato da Bhîmâcârya ([1]) enumera dieci varietà di questa ragione speciosa, fondate sulle varie prove con cui si può stabilire il contrario della tesi, e su l’oggetto a cui esse si riferiscono.

§ 7. Osservazioni storiche.

La teoria delle ragioni speciose è stata da noi esposta nei paragrafi precedenti, nella forma con cui essa si presenta nei trattati del periodo sincretistico, quando il Nyâya e il Vaiçeshika avevano dato origine a un sistema misto dell’uno e dell’altro. Tuttavia, tanto

([1]) Nyâya K. p. 554; cfr. Athalye p. 319.

in questi stessi trattati, quanto negli aforismi e nei testi più antichi dei due sistemi, si trovano differenze notevoli, di cui non possiamo a meno di dar qualche cenno.

Se si riepilogano rapidamente le cinque varietà di ragioni speciose insieme con le loro suddivisioni, si vede tosto che si possono distribuire in due gruppi distinti. Il primo comprende la ragione insufficiente, la ragione contraria e la ragione irreale, che contravvengono a uno dei primi tre requisiti necessari a una ragione corretta: 1) essere attributo del soggetto, 2) ricorrere nei casi analoghi, 3) essere esclusa dai casi contrari. Il secondo gruppo è costituito dalla ragione insussistente e dalla ragione contestata, in cui sono violati rispettivamente il quarto e il quinto requisito, cioè 4) non essere contraddetta dalla realtà, 5) non lasciar adito a nessuna ragione contraria. Ora, i seguaci del Vaiçeshika ritennero in origine come necessari alla validità di una ragione, solo i primi tre requisiti, mentre i seguaci del Nyâya aggiunsero i due ultimi quasi a giustificare le due ragioni speciose del secondo gruppo [1]. Ad ogni modo sta il fatto che già Gotama (N. D. I, 2, 4) enumera tutte e cinque le ragioni speciose da noi studiate, mentre gli autori più antichi del Vaiçeshika presentano su questo punto delle diversità notevolissime. Kaṇâda enumera solo due ragioni fallaci, che egli chiama 'inesistente' e 'dubbia' [2] e che corrispondono, nella nostra terminologia, alle ragioni irreale e insufficiente (nella sua sottospecie di 'troppo generale'). Praçastapâda cita (Pra. Bh. p. 200) due *versus memoriales* [3] che possiamo parafrasare così: "Una ragione ha valore logico quando sia connessa col soggetto, si riscontri negli esempi analoghi e non si trovi negli esempi contrari. Quella che manca o di uno o di due di tali requisiti, è chiamata da Kâçyapa [4] col nome di non-ragione, e può essere contraria,

---

(1) Cfr. Jacobi, *Ind. Log.* p. 475.

(2) V. D. III, 1, 15-17. Per la critica di questo passo vedi Jacobi, *Ind. Log.* p. 479 n. 1 e 481 n. 2.

(3) Che tali siano, sostiene con ragione il Jacobi, *Ind. Log.* p. 479, e *ibid.* n. 6.

(4) Nome gentilizio di Kaṇâda: cfr. Jacobi, *l. c.* p. 480 n. 3. - Il fatto che a Kaṇâda si attribuisca la classificazione delle ragioni spe-

irreale o dubbia „. Qui dunque abbiamo già tre ragioni speciose, e non più due sole. Praçastapâda per conto suo ve ne aggiunge una quarta, che chiama *anadhyavasita*, e che corrisponde alla ragione insufficiente troppo particolare, mentre poi suddivide in quattro varietà la ragione irreale (Pra. Bh. p. 238). Gli scrittori più tardivi del Vaiçeshika accettano la classificazione del Nyâya: ed è curioso a notarsi che Çivâditya, il quale è relativamente antico, accoglie le cinque varietà da noi esposte aggiungendone una sesta — l'*anadhyavasita* — che, a giudicare dalla definizione, conserva per lui lo stesso valore che ha per Praçastapâda (S. P. §§ 158-163). La fusione dei due sistemi, che già era cominciata da tempo, non era tuttavia giunta ancora in Çivâditya a tal punto, da agguagliare le differenze e da fondere in un sol corpo ordinato di dottrine i principî non di rado divergenti dei due sistemi.

Nei due gruppi, da noi stabiliti più sopra, di ragioni speciose, si può vedere una distinzione fra errori formali e errori materiali; questi ultimi producono le due ragioni insussistente e contestata, che forse perciò il primitivo Vaiçeshika escluse dal novero delle ragioni logicamente errate. In altri termini, può forse darsi che i primi seguaci del Vaiçeshika escludessero gli errori materiali dal campo della logica pura. Tale supposizione è affacciata dall'Athalye, il quale v'aggiunge alcune osservazioni che è opportuno riferire. “ A scanso di equivoci, occorre mettere in sodo che nella logica indiana non esiste una distinzione fra errori formali ed errori materiali chiaramente tracciata, paragonabile a quella che Aristotele espresse con le due denominazioni di *fallacia in dictione* e *fallacia extra dictionem*... La forma peculiare del sillogismo indiano la rendeva impossibile; e non è sempre facile l'osservarla in pratica „ (1).

---

ciose in tre varietà invece di due, starebbe a dimostrare — se non erro — che il passo V. D. III, 1, 13 e sgg. già al tempo di Praçastapâda aveva subita la corruttela di cui parla il Jacobi, *Ind. Log.* p. 481, n. 2.

(1) Athalye p. 300-301.

§ 8. La definizione e i suoi errori (1).

Dopo finito di parlare delle cinque ragioni speciose, Keçava Miçra osserva (T. B. p. 100): " Anche gli errori che si possono riscontrare in una definizione — la quale può considerarsi come una ragione puramente negativa — .... rientrano nelle ragioni speciose ", parole che concordano sostanzialmente con quelle di Laugâkshi Bhâskara (T. K. *l. c.*). Tali errori sono i seguenti:

1) Una definizione è troppo generale, quando l'attributo si riscontra anche in oggetti diversi da quello da definirsi: ad es. " la vacca è cornuta ", perchè la caratteristica di esser cornuta si trova anche in altri animali oltre la vacca. Rientra quindi nella ragione 'irreale quanto alla concomitanza', perchè manca del requisito di essere esclusa da tutti i contro-esempi, cioè da tutti gli esseri che non sono vacche.

2) Una definizione è troppo ristretta, quando la caratteristica è esclusa da una parte (della classe denotata dal nome) dell'oggetto da definirsi: ad es. " la vacca è rossa ", col che si escludono dalla definizione tutti gli individui che rientrano nella classe 'vacca' ma sono di altro colore. Rientra nella ragione irreale in parte (che è una varietà della ragione irreale in sè).

3) Infine, è irreale o impossibile, quando la caratteristica è in tutto e per tutto esclusa dall'oggetto da definirsi: ad es. " la vacca è monungola ". Rientra nella ragione irreale per sè (2).

E ora, si può chiedere: che cosa s'intende dunque per 'definizione' *(lakshaṇa)*? Alcuni testi definiscono il termine dicendo che " la definizione è un attributo esente dai tre difetti " (quelli ora enumerati) (3): il che presuppone che, prima di definirlo, vi siano esposti questi tre errori, come appunto fa Laugâkshi Bhâskara. Più scientifico è Vâtsyâyana, per il quale la definizione " consiste

(1) T. S. D. § 8; T. K p. 21, l. 10-17; T. B. p. 110-111.

(2) I nomi dei tre errori sono rispettivamente: 1) *ativyâpti*, 2) *avyâpti*, 3) *asaṃbhava*.

(3) *dûshaṇatrayarahito dharmaḥ* T. S. D. e T. K.

in un attributo che differenzia l' oggetto da definire da tutto ciò che è diverso da esso „ (N. Bh. I, 1, 2). Secondo una citazione riportata da Bhîmâcârya, essa è “ quell'attributo che si trova in concomitanza con l'oggetto da definire, e non si presenta altrove „. E ancora: definizione è una caratteristica peculiare, cioè, che coincide esattamente con tutti e soli gli oggetti designati dal termine che si deve definire (T. S. D.). Da queste citazioni, e da parecchie altre che si potrebbero addurre (¹), si conclude, che nel concetto dei logici indiani, la funzione della definizione è negativa piuttosto che positiva. Essa deve contenere, non l'enunciazione di tutti gli attributi propri dell' oggetto, per modo che questo risulti descritto in tutte le sue particolarità, ma sibbene la caratteristica che serve a distinguerlo — a escluderlo, come dicono i nostri autori — da tutti gli oggetti diversi da esso. Da ciò deriva che sovente le definizioni contengono un dato che, sebbene sia proprio unicamente dell' oggetto, non basta da solo a riprodurne le note più ragguardevoli; e d'altra parte le definizioni hanno non di rado un valore formale, e sono infarcite di modi di dire come ‘ diverso da ’, ‘ distinto da ’, e simili, per cui noi in ultima analisi siamo informati di ciò che l' oggetto *non è*, mentre vorremmo invece conoscere che cosa esso *è*. In breve: il termine indiano *lakshaṇa* indica, non già la descrizione compiuta di un oggetto, ma quella sua differenza specifica per cui esso si distingue da tutti gli altri oggetti. Noi lo traduciamo con ‘ definizione ’, vocabolo che tuttavia va inteso nel senso preciso ora stabilito.

§ 9. Gli altri errori logici e dialettici.

Le cinque ragioni speciose non esauriscono — almeno in apparenza — tutti i possibili errori di ragionamento. Noi vedremo nel paragrafo seguente se e fino a che punto sia lecito far rientrare ogni e qualsivoglia sofisma, sia di forma sia di sostanza, in una delle ragioni speciose: ora, dobbiamo compiere la rassegna e lo

---

(¹) Vedile raccolte in Nyâya K. *sub verbo*.

studio obbiettivo delle molte altre categorie di imperfezioni o di errori che possono verificarsi in un ragionamento. Notiamo che quelle di cui stiamo per discorrere risalgono agli aforismi di Gotama e sono patrimonio del Nyâya: i testi sincretistici le escludono dal quadro della loro trattazione sistematica, e solo alcuni ne danno un cenno fugace: Annambhaṭṭa ne parla in fine del suo commento al Tarkasaṃgraha, e lo stesso Keçava Miçra, sebbene si attenga nella sua Tarkabhâshâ al testo di Gotama, se la cava con brevi notizie. Noi quindi trarremo i materiali della nostra esposizione anche da altre fonti, e ci imporremo di essere brevi, un po' meno tuttavia degli autori seguiti fin qui. Del resto, le categorie di cui qui si tratta hanno un'importanza dialettica più che logica (1).

1. Il travisamento — *chala*: alla lettera, 'frode' (2) — consiste nello svisare volutamente un'espressione immaginando, nelle parole dell'avversario, un significato diverso da quello che hanno in realtà. Può essere di tre specie: a) Travisamento di un vocabolo (*vâkchala)*, quando vi si attribuisce un senso diverso da quello in cui è usato: si fonda su l'anfibologia. Ad es: in scr. *nava* significa tanto 'nuovo' quanto (in composti) 'nove'. Quindi "svisando il senso della parola *nava* usato col valore di 'nuovo' nella frase 'questo ragazzo ha un mantello nuovo *(nava-kambala)*', qualcuno sorge a dire 'ma costui non può avere nove mantelli, perchè è troppo povero: a mala pena può possederne un paio: come potrebbe dunque averne nove?„ (T. B. p. 111, l. 4-5). — b) Travisamento per generalizzazione *(sâmânyacchala)* consiste nell'attribuire a un'espressione un significato troppo più generale di quello che essa

(1) Sarebbe tuttavia interessante discorrerne con la dovuta ampiezza, per il valore che esse hanno per la storia della dialettica indiana: e io mi propongo di farlo in altro luogo e in altra occasione, tanto più che i primi dati di un simile lavoro sono già stati da me raccolti nel mio scritto, già più volte citato, *Contributi alla conoscenza della Logica e della Metafisica indiana* (p. 60-85), di cui anche ora mi gioverò largamente.

(2) T. S. D. § 81 (p. 64, l. 18); T. B. p. 111, l. 1-6.; cfr. *Contributi* p. 60-61 e le citazioni ivi contenute. Oltre a N. V. e N. V. T. (ai luoghi rispettivi), si vedano anche N. S. p. 16-17 e N. T. D. p. 161-166.

non comporti, come quando, udendo dire da qualcuno che un certo campo ha prodotto del riso per parecchi anni, si sostiene che ciò significa che quel campo produce riso tutti gli anni. — c) Travisamento nell'intendere in senso letterale un'espressione metaforica *(upacâracchala)*: ad es., quando si dice " le tribune gridano ", l'avversario obbietta " ma sono gli uomini che si trovano su le tribune quelli che gridano, non le tribune, perchè queste sono prive di ragione ". — È superfluo osservare che in tutti e tre questi casi si tratta, non di errore vero e proprio di ragionamento, ma di una falsa interpretazione data da uno dei due disputanti alle parole dell'avversario.

2. L'obbiezione insussistente (*jâti*) (1) consiste in una falsa replica. E qui parafraso Guṇaratna, nelle sue eccellenti osservazioni. Le obbiezioni insussistenti sono errori apparenti, cioè errori che non sono, ma appaiono tali, e da cui non possono restare infirmati nè il soggetto nè la ragione ecc. Esse sono per lo più un riflesso di ragione o anche un'obbiezione mossa a una ragione logicamente perfetta, o ad una ragione speciosa adoperata da colui che parla senza che si sia accorto, al momento, della sua erroneità. Il modo migliore di confutare simili obbiezioni consiste nell'attenersi in tutta la discussione e nella risposta alle obbiezioni stesse, alle regole della buona logica, invece di ribatterle ricorrendo ad altri sofismi, perchè altrimenti si giungerebbe all'assurdo (2). — Il numero di queste *jâti* è, naturalmente, indefinito: di solito, i testi più diffusi ne citano e ne spiegano ventiquattro. Fra i nostri autori, Annambhaṭṭa si limita a darne i nomi, e Keçava Miçra ne descrive due sole a titolo di esempio.

3. Il punto debole *(nigrahasthâna)* (3) è ciò per cui l'avver-

(1) T. S. D. § 81 (p. 64, l. 18-21); T. B. p. 111, l. 6 - p. 112, l. 9. — Cfr. *Contributi* p. 60-74 (Sh. D. S. ṭ., p. 81, l. 6 - p. 87, l. 11) e le note, a cui si aggiungano i luoghi corrispondenti in N. V. T., e N. S. p. 17-23 e N. T. D. p. 167-191.

(2) Cfr. Sh. D. S. ṭ., p. 87, l. 9-11.

(3) T. S. D. § 81 (p. 64-65); T. B. p. 112, l. 9 - p. 113, l. 8. — Cfr. *Contributi* p. 74-86 (Sh. D. S. ṭ., p. 87, l. 15 - p. 93, l. 13) e le note; aggiungivi i luoghi corrispondenti in N. V. T., e N. S. p. 23-28 e N. T. D. p. 191-208.

sario resta soccombente nella discussione. Questa definizione, che è desunta dai testi, mostra chiaramente il fine dialettico e quasi direi sofistico, di questa categoria, che costituisce una parte dell'armamentario utile, non a dimostrare la verità di ciò che si sostiene, ma a confutare l'avversario per riuscir vincitori nella disputa, che diventa così una vera logomachia. In base all'etimologia, il termine sanscrito significa il luogo o il punto o il momento *(sthâna)* della sconfitta *(nigraha)*, cioè della disfatta dell'avversario *(parâjaya)*. Il quale incorre nel pericolo di essere battuto, per una serie di errori dipendenti non di rado — a giudicare dai loro nomi — o da condizioni soggettive quali una momentanea distrazione e simili, ovvero dal fatto che egli si lascia trarre fuori del vero ambito della discussione e dà adito con ciò a obbiezioni o critiche accessorie. Naturalmente, anche di 'punti deboli' se ne possono avere in numero indeterminato, ma di solito se ne annoverano ventidue, che si possono raccogliere in due gruppi, " a seconda che colui che parla o non perviene a dimostrare quello che si è proposto, o giunge a dimostrare il contrario " [3]. Gli autori sincretistici che ne parlano, non vi si soffermano a lungo: Annambhaṭṭa li enumera soltanto, e Keçava Miçra ne cita e ne spiega alcuni. Ad es., costituisce un punto debole, o una condizione di inferiorità nella discussione, il non essere pronti a ribattere *(apratibhâ)*, o lo scostarsi dalla tesi che uno ha assunto di dimostrare *(apasiddhânta)*, o il discorrere di cose che non hanno rapporto con ciò di cui si tratta *(arthântara)*. Il punto debole per eccellenza è, naturalmente, l'errore logico, cioè la ragione fallace: non deve dunque far meraviglia che, come ultimo *nigrahasthâna*, si nomini il *hetvâbhâsa*.

Nei testi di logica, sia del Nyâya o del Vaiçeshika, sia di altri sistemi, Buddismo e Jainismo, troviamo menzionati anche altri errori, che riguardano più davvicino la struttura del sillogismo o i rapporti fra le sue parti. Così vediamo accennati o definiti i 'soggetti apparenti' *(pakshâbhâsa)* e gli 'esempi apparenti' (*drshṭân-*

---

(1) Sh. D. S. ṭ., p. 88, l. 8-9.

tâbhâsa o *nidarçanâbhâsa*) — o tutti e due ovvero i primi o i secondi — in N. S. V., in Pra. Bh. e Nyâya Kand. (p. 247), in N. S. p. 13-14 (cfr. N. T. D. p. 138-144), in N. A. 21. 24 (cfr. N. A. V. p. 8-9), in P. M. S. e P. M. V. VI, 12. 40, in Nyâya B. p. 91 e sgg., ecc. (1). Infine, nella terminologia corrente dei testi filosofici, specialmente nelle parti polemiche, si trovano i nomi di casi più complessi di ragionamenti sbagliati, quali il *regressus ad infinitum* (*anavasthâ*), il circolo vizioso (*anyonyâçraya*), ecc.

§ 10. Se tutti gli errori logici si possano ridurre all'unica categoria delle ragioni apparenti.

Esaminiamo anzitutto le varie specie di errori di ragionamento accennati nel paragrafo precedente. Quanto agli ultimi — regresso all'infinito, circolo vizioso e simili — essi sono, piuttosto che singoli sillogismi, coppie o serie di sillogismi sbagliati. Dei primi tre gruppi, i travisamenti sono vere e proprie frodi, quasi giuochi di parola, destituiti anche solo dell'apparenza logica. Le obbiezioni insussistenti (*jâti*), sono " basate su una falsa analogia o una falsa distinzione „ (2), come mostra anche il fatto che i loro nomi terminano con l'aggettivo *sama* (uguale, simile) (3). I punti deboli (*nigrahasthâna*) sono, alcuni, dei tranelli tesi all'avversario o degli espedienti dialettici e retorici, e altri — come ad es. il non esser pronto a replicare (*apratibhâ*) — si possono verificare soltanto nel corso di una lunga discussione: nè i primi nè i secondi hanno quindi nulla a che fare con i veri errori sillogistici. Solo pochi — sette in tutto (4) — possono considerarsi come errori logici

(1) Vedasi anche S. C. Vidyâbhûshaṇa, p. 90 e 96-98 (dati desunti dal Nyâya Praveça di Dignâga), con cui si può mettere a confronto Sadajiro Sugiura, p. 59-62 e 68-70.

(2) Athalye p. 323.

(3) Vedansi le definizioni e gli esempi tradotti da me nel passo già citato dei miei *Contributi*, e le citazioni di testi ivi raccolte. — Dharmakîrti (Nyâya B. p. 118) osserva che le *jâti* sono confutazioni apparenti, cioè false, *dûshaṇâbhâsâḥ*.

(4) Cfr. Athalye p. 323.

in senso proprio, alla stessa stregua degli esempi apparenti, dei soggetti apparenti e delle ragioni apparenti o speciose che dir si voglia.

Tuttavia, si può credere che, per quanto così ridotti di numero, gli errori logici siano parecchi di più che le sole cinque ragioni apparenti con le loro varie sottospecie. Senonchè, in ultima analisi, tutti possono ridursi a questa o a quella forma di ragione speciosa. Basta ricordare i cinque requisiti di cui dev'esser fornita una ragione logicamente corretta, e pensare che, nel sillogismo, il termine medio costituisce come il legame e il tratto d'unione fra il soggetto e il predicato nella conclusione. Ora, qualunque sia il membro errato del sillogismo, o comunque sia falsamente enunciato un termine di esso, la conseguenza sarà sempre che viene violata una delle cinque condizioni perchè la ragione sia corretta, e quindi si ricadrà in uno dei cinque *hetvâbhâsa*: così nei casi di soggetti o di esempi apparenti, si tratta sempre di un vizio che turba o rende impossibili i rapporti logici fra la ragione da una parte, e il soggetto o i dati sperimentali dall' altra. Del resto, gli errori della ragione consistono appunto in alterazioni dei rapporti normali che debbono intercedere fra la ragione stessa e uno degli altri termini del sillogismo: e noi possiamo considerare queste alterazioni, mettendoci dal punto di vista, non della ragione, ma dell'altro termine, soggetto o esempio.

Quindi, in ultima analisi, è possibile, senza troppa difficoltà, ridurre tutti gli errori logici alle cinque specie di ragioni speciose, tanto più che, secondo la teoria dei logici indiani, ogni sillogismo si presenta in forma positiva e universale, e sono esclusi quelli parziali e negativi, il che diminuisce di molto le forme possibili, sia del sillogismo, sia del paralogismo.

Capitolo XV.

Le categorie logiche di Gotama

Keçava Miçra — già lo notammo al principio della nostra trattazione sistematica — comincia il proprio manuale citando il primo aforisma della Logica di Gotama, dove sono enumerate le sedici categorie ammesse dal Nyâya, categorie che hanno un valore logico e dialettico, piuttosto che metafisico. E' opportuno ripeterle qui, per averle immediatamente sott'occhio, nell' esame che ora stiamo per farne: esse sono: 1) il mezzo di conoscenza (*pramâṇa)*; 2) l'oggetto della conoscenza (*prameya*); 3) il dubbio (*saṃçaya*); 4) il motivo (*prayojana*); 5) l' esempio (*dṛshṭânta*); 6) il principio (*siddhânta*; 7) i membri del sillogismo (*avayava*); 8) la riduzione all'assurdo (*tarka*); 9) la determinazione (*nirṇaya*); 10) la discussione (*vâda*); 11) la diatriba (*jalpa*); 12) il discorso cavilloso (*vitaṇḍâ*); 13) la ragione apparente o fallace (*hetvâbhâsa*); 14) il travisamento (*chala*); 15) l'obbiezione insussistente (*jâti*); 16) il punto debole (*nigrahasthâna*).

Nell' ordinamento che quasi tutti i nostri testi sincretistici hanno dato alla materia del Nyâya-Vaiçeshika, una buona parte delle categorie di Gotama si trova ripartita in tutt' altro modo da quello con cui figura nel N. D. e, perdendo la sua qualità di categoria vera e propria, viene subordinata a un tutt'altro criterio sistematico. Tuttavia, uno di essi, la Tarkabhâshâ di Keçava Miçra, si attiene alla classificazione di Gotama, e alcuni dei rimanenti trattano, o per incidenza o come appendice a guisa di complemento, delle categorie del Nyâya che sono rimaste escluse dal piano della loro trattazione. Noi, che nel nostro libro ci siamo attenuti a una disposizione della materia molto simile a quella adottata da An-

nambhaṭṭa e Laugâkshi Bhâskara, dovremo fare come il primo di questi autori: trattare qui particolarmente delle categorie di Gotama a cui non abbiamo potuto assegnare un posto nel piano organico dell'opera. E che il luogo conveniente per far ciò sia qui e non altrove, risulterà dal fatto che tali categorie di cui dobbiamo ancora discorrere hanno tutte un rapporto più o meno diretto con la logica, o almeno, con la dialettica.

Cominciamo con l'eliminare quelle di cui ci siamo già occupati. Degli errori logici — categorie 13–16 — abbiamo trattato nel capitolo precedente; del mezzo di conoscenza o *pramâṇa* (1) a p. 280–282; del dubbio (3) a p. 284–286; dell'esempio (5) e dei membri del sillogismo (7) a p. 364-368; della riduzione all'assurdo a p. 288–290. Quanto alla seconda categoria — il conoscibile, *prameya* — essa comprende dodici suddivisioni: 1) l'anima, 2) il corpo, 3) gli organi dei sensi, 4) i loro oggetti, 5) la cognizione, 6) il *manas*, 7) l'attività, 8) l'errore, 9) la trasmigrazione, 10) l'effetto degli atti buoni o cattivi 11) il dolore, 12) la liberazione finale [1]. Fra tutte le categorie di Gotama, questa è la più vasta, ed è in pari tempo quella che ha reso possibile a Keçava Miçra una specie di compromesso, poco felice invero, fra le categorie del Vaiçeshika e quelle di Gotama: vedremo tra poco in che modo. Notiamo subito, che la massima parte degli oggetti conoscibili in essa compresi vanno per il Vaiçeshika sotto altri capi, e che quindi noi ne abbiamo già discusso: dell'anima a p. 176–182, del corpo a p. 154, degli organi dei sensi a p. 316–319.

Il num. 4 — oggetti dei sensi — comprende, secondo Gotama (N. D. I, 1, 14), il colore, il sapore, l'odore, la tangibilità e il suono; ma Keçava Miçra vi include tutte e sei le categorie positive del Vaiçeshika, il che lo obbliga a trattare in anticipo di alcune delle altre suddivisioni del conoscibile, e, quindi, a svisare la natura primitiva di tutta intera la partizione delle categorie del Nyâya. Della cognizione (5) abbiamo parlato nel capitolo su la teoria della conoscenza, p. 268–272; del *manas* a p. 186–189; l'attività (*pravṛtti*) è, nella nostra trattazione, una sottospecie dell'energia o volizione

---

[1] N. D. I, 1, 9; T. B. p. 62; T. S. D. § 81 (p. 64, l. 9–10).

(*prayatna*), e quindi ne discorremmo a proposito di questa qualità, p. 220–221. L'errore (*dosha*) comprende tre suddivisioni: l'amore o passione (*râga*), l'avversione o odio (*dvesha*), e il turbamento di spirito (*moha*) (¹): la prima è da Keçava Miçra identificata con il desiderio (*icchâ*): vedasi perciò a p. 218-219; la seconda costituisce una delle qualità secondo il Vaiçeshika, e quindi rimandiamo a p. 219–220, ove ne discorriamo: quanto poi al turbamento di spirito, Keçava Miçra lo definisce dicendolo " una nozione erronea *(mithyâjñâna)*, press'a poco errore in senso vero e proprio *(viparyaya)* „ (²), e perciò rientra nella teoria generale della conoscenza, là dove noi discorriamo della nozione falsa.

La trasmigrazione — *pretyabhâva* (9) — come tale non ha un posto a sè nella nostra trattazione; ma, poichè l'essenza sua consiste nel merito e nel demerito, possiamo, almeno in un certo senso, e per ciò che riguarda le sue cause, includerla nella categoria di qualità (cfr. p. 221–222). Così pure l'effetto degli atti buoni o cattivi *(phala)*, poichè si percepisce come piacere e come dolore, si può considerare compreso nella trattazione di queste due qualità, (p. 217-218), in cui pure rientra il dolore, che è l'undicesima suddivisione del conoscibile. L'ultima — la liberazione finale *(apavarga, moksha, niḥçreyasa)* — costituisce il fine supremo dell'uomo, e, da questo punto di vista, può essere l'oggetto del desiderio; ma, propriamente parlando, costituisce qualche cosa di superiore e di estraneo alle contingenze del mondo fenomenico, la meta ultima di ogni atto e di ogni volere, e rappresenta l'elemento teleologico e mistico del sistema. La quarta categoria di Gotama, il motivo *(prayojana)*, è " quella cosa in rapporto a cui qualcuno opera „ (N. D. I, 1, 24), e consiste nel ricercare il piacere e nell'evitare il dolore (³). " Sebbene sia compreso nella categoria del conoscibile *(prameya)*, se ne discorre a parte, perchè è la causa fondamentale dell'attività *(pravṛtti)*: consiste nell'applicare i mezzi di conoscenza „ (⁴). Questa

---

(¹) N. Bh. I, 1, 18; T. B. p. 90, l. 4–5; T. S. D. p. 64, l. 11–12.
(²) *moho mithyâjñânam: viparyaya iti yâvat*, T. B. p. 90, l. 6.
(³) T. B. p. 93, l. 3–4; T. S. D. § 81 (p. 64, l. 14); cfr. N. Bh. I, 1, 24.
(⁴) Sh. D. S. ṭ. p. 73, l. 19–20.

glossa di Guṇaratna restringe il senso del vocabolo; secondo Gotama, esso indica piuttosto lo stimolo di ogni azione, e si riconnette tanto col desiderio *(icchâ)* quanto con l'energia o volizione *(prayatna)*, e forse più intimamente con il primo che con la seconda (1). — La nona categoria, *nirṇaya*, determinazione o accertamento, " consiste nel mettere in sodo la cosa (o tesi da dimostrare), dopo di avervi riflettuto intorno, in base agli argomenti pro e contro ". Questa definizione ha un fine prevalentemente dialettico, e si riferisce a una discussione in contraddittorio, da cui risulta accertata, cioè dimostrata, la tesi o dell'uno o dell'altro. Secondo Keçava Miçra e Annambhaṭṭa, essa è il risultato dei mezzi di conoscenza (2): qualunque di essi ha per conseguenza la nozione certa e precisa del proprio oggetto. Ad ogni modo, essa non può costituire una categoria vera e propria, ma è piuttosto una modalità della cognizione; rientra quindi, per un certo segno, nella categoria vaiçeshika di qualità.

Restano così quattro categorie (6; 10-12), di carattere, non logico, ma dialettico.

I. (6). Col nome di *siddhânta* si intende " un oggetto che è ammesso perchè fondato su uno dei mezzi di conoscenza " (3). La definizione è identica tanto in Keçava Miçra quanto in Annambhaṭṭa. Gotama non definisce il vocabolo, ma dedica due aforismi (N. D. I, 1, 26-27) a descriverlo analiticamente in base alle sue quattro varietà, che sono pure riportate da Keçava Miçra. Il termine indica anzitutto un principio o una proposizione, considerato come parte di un sistema quale è esposto nei testi di una scuola: lo si deduce da Vâtsyâyana (N. Bh. I, 1, 26) e lo vediamo espresso chia-

---

(1) Cfr. la definizione di *icchâ* secondo Jagadîça: " il desiderio si produce dalla nozione che si può ottenere una cosa che si desidera " (p. 218), e il comm. di Vâtsyâyana a N. D. I, 1, 24.

(2) T. B. p. 97, l. 1-2; T. S. D. § 81 (p. 64, l. 15).

(3) *prâmâṇikatvenâbhyupagato 'rthaḥ siddhântaḥ*, T, B. p. 98, l. 8-9; T. S. D. § 81 (p. 64, l. 14-15).

ramente da Govardhana [1], il quale pure osserva che esso risulta accertato in seguito alla discussione. Ma, come risulterà chiaramente dalle definizioni della terza e della quarta sottospecie, esso designa anche qualche cosa di simile a ciò che noi indichiamo col nome di corollario, e, inoltre, quel procedimento dialettico che consiste nel confutare la tesi dell'avversario mostrandola incompatibile con un altro principio ammesso nella sua scuola. Tuttavia, le opinioni non sono concordi nel modo d'intendere le varie suddivisioni di questa categoria: Vâtsyâyana e Viçvanâtha, nei loro commenti al N. D., sostengono in materia idee diverse, e mentre Keçava Miçra nel suo trattato si attiene al primo, il suo commentatore Govardhana segue il secondo. Noi riprodurremo volta per volta, quando occorra, le due opinioni, notando fin d'ora che la più accettabile ci sembra la più antica.

Un principio dunque può essere di quattro specie, designate con nomi che noi non tradurremo, sia perchè è impossibile farvi corrispondere un unico termine preciso nella lingua nostra, sia perchè si dovrebbero dare, per tre almeno, due traduzioni diverse a seconda delle diverse opinioni dei commentatori: tuttavia cercheremo di darne una parafrasi.

1. *Sarvatantrasiddhânta* [2]. Secondo Gotama si indica con questo nome " una cosa (*artha*) non contraddetta dai testi di tutte le altre scuole, e riconosciuta nel testo della propria scuola „ ad es. " gli organi dei sensi sono l'odorato ecc; i loro oggetti sono l'odore ecc.; la terra ecc. sono elementi; l'oggetto si percepisce coi mezzi di conoscenza „ (Vâtsyâyana). Per Keçava Miçra è " la reale esistenza del soggetto „ il che, secondo il commento di Govardhana, va inteso così: sebbene vi sia divergenza d'opinioni quanto all'ammettere che il suono sia eterno o transeunte, pure tutti concorde-

---

[1] Comm. a T. B. (p. 93, l. 15-16) *tena çâstrîya evâbhyupagamaḥ prâpyate, anyathâ laukikâbhyupagame 'tiprasangaḥ*. Cfr. anche Sh. D. S. ṭ., p. 74, l. 16: *tantraçabdena çâstraṃ vijñeyam*.

[2] N. D. I, 1, 28; N. Bh. e N. S. V. *ad loc.*, T. B. p. 93, l. 10 e Govardhana *ad* T. B. (p. 93, l. 18-20). - Cfr. Sh. D. S. ṭ. p. 74, l. 17-20 e *Contributi* p. 49.

mente debbono riconoscere che deve esistere il soggetto a cui l'una e l'altra di queste qualità si riferiscono, cioè il suono stesso. Il termine dunque indicherebbe un principio o anche semplicemente un punto, su cui sono d'accordo tutti i sistemi. Questa difatti è l'interpretazione che si deduce da N. Ḍ. e N. Bh., e a cui accede anche Keçava Miçra. I moderni invece sono d'avviso che il termine abbia un valore preciso in rapporto alla discussione, e che quindi - pur ammettendo l'interpretazione più lata degli antichi - si debba intendere in modo particolare che il principio dev'essere riconosciuto e ammesso dai due disputanti al momento della discussione. Noi possiamo tradurlo con 'principio generale,' o anche, in certi casi, 'assioma', 'principio assiomatico', 'punto indiscusso', 'verità riconosciuta', e simili. Com'è evidente, questa varietà di *siddhânta* non può formare oggetto di controversia.

2. *Pratitantrasiddhânta* (¹): indica un principio "ammesso da un sistema affine ma non ammesso dagli altri sistemi „. A questo aforisma di Gotama, Vâtysâyana aggiunge per commento una serie di principi del Sâṃkhya e del Yoga, due scuole che si compiono a vicenda; Keçava Miçra, con maggiore opportunità, esemplifica adducendo "il principio, proprio del Nyâya, che il *manas* è un organo, il che è ammesso pure dall'affine sistema Vaiçeshika „. Secondo questi autori, il *pratitantrasiddhânta* è dunque una dottrina che, sebbene non sia professata esplicitamente dalla scuola a cui uno appartiene, è sostenuta da un sistema affine: anzi, potremmo dire, *dal* sistema affine, perchè, come è noto, i sei sistemi di filosofia brahmanica si raggruppano in tre coppie, in ciascuna delle quali i due sistemi ivi compresi sono quasi l'uno il complemento dell'altro. I moderni invece, e Govardhana con loro, intendono che il termine in questione debba indicare un principio ammesso soltanto dalla propria scuola e respinto da un'altra, ad es. l'eternità del suono, sostenuta dai Prâbhâkara e negata dai Naiyâyika, ovvero la sua transitorietà, ammessa da questi e respinta da quelli.

(¹) N. D. I, 1, 29; N. Bh. e N. S. V. *ad loc.*; T. B. p. 94, l. 1-2 e Govardhana *ad* T. B. (p. 93, l. 20 - p. 94, l. 6). — Cfr. Sh. D. S. ṭ. p. 74, l. 30 - p. 75, l. 3 e *Contributi* p. 49-50.

3. *Adhikaraṇasiddhânta* (1). Secondo le spiegazioni quasi concordi delle fonti, questa terza specie di *siddhânta* indica quel principio che risulta dimostrato in seguito alla dimostrazione di un altro principio, come ad es. " l'onniscienza del creatore, quando si sia dimostrata l'esistenza di questo creatore per la terra ecc. ". Una volta provato che l'universo è l'opera di un creatore, bisogna ammettere per necessaria conseguenza che la scienza di questo sia infinita: l'una cosa è come il corollario dell'altra.

4. *Abhyupagamasiddhânta* (2). Che cosa si voglia indicare con questo termine, risulterà chiaro dall'esempio dato da Keçava Miçra, il quale non lo illustra altrimenti che dicendo: " l'*abhyupagamasiddhânta* si ha, ad es., quando un seguace della scuola di Jaimini, discutendo se il suono sia o no eterno, dice ' per ora, ammettiamo che il suono sia una qualità ' ". I seguaci del Nyâya sostengono, com'è noto, che il suono non può essere eterno, perchè soggetto a crescere o a diminuire, come si può constatare nel caso di più voci che parlino insieme. Un discepolo di Jaimini risponde che, ammettendo la teoria del Nyâya secondo la quale il suono è la qualità dell'etere onnivadente, ne consegue che è senza parti e quindi non può crescere: ciò che aumenta (o diminuisce) è solo la sua intensità (3). Parrebbe dunque che il termine indicasse un processo dialettico consistente nel confutare la tesi dell'avversario ricorrendo a un altro principio che fa parte del suo sistema e che si ammette nel momento della discussione, unicamente per il fine della confutazione. Secondo i moderni invece (Viçvanâtha e Govardhana), si ha questa forma di *siddhânta* quando un filosofo, nello svolgere certe sue argomentazioni, ammette un principio di cui non fa menzione esplicita in nessuna parte del suo testo: ad es. Go-

---

(1) N. D. I, 1, 30; N. Bh. e N. S. V. *ad loc.*; T. B. p. 94, l. 2-3 e Govardhana *ad* T. B. (p. 94, l. 6-9). — Cfr. Sh. D. S. ṭ., p. 75, l. 4-7 e *Contributi* p. 50.

(2) N. D. I, 1, 30; N. Bh. e N. S. V. *ad loc.*; T. B. p. 94, l. 3-4 e Govardhana *ad* T. B. (p. 94, l. 6-16). — Cfr. Sh. D. S. ṭ., p. 75, l. 7-11 e *Contributi*, p. 50.

(3) Cfr. Paranjape a T. B. p. 71-72.

tama in parecchi punti del suo libro ammette che il *manas* sia un organo sensorio, sebbene non lo affermi recisamente in nessun luogo. Si dovrebbe dunque intendere, in base a questa seconda interpretazione, un principio accettato tacitamente. Ad ogni modo, le due spiegazioni non si possono conciliare; e Govardhana, che segue la scuola moderna, sottopone il testo di Keçava Miçra a una critica molto acuta e sottile, che non è tuttavia il caso di riportare.

II. Le tre categorie rimanenti — *vâda, jalpa* e *vitaṇḍâ* — sono, come osserva Vâtsyâyana a guisa di nota preliminare a N. D. I, 2, 1, le tre suddivisioni della *kathâ*, che propriamente vale ' discorso ', qui, disputa, nel senso di dialogo dialettico fra due oppositori, di cui l'uno sostiene una tesi (*paksha*) e l'altro la tesi contraria o antitesi (*prati-paksha*). Il criterio di distinzione è dato dall'intenzione che anima i disputanti, e quindi dal fine che si propongono e dal metodo che seguono.

1. La discussione (*vâda*) (1) è quella disputa che ha luogo fra due persone che si propongono per fine di conoscere la verità. Secondo Gotama, essa deve comprendere la tesi e l'antitesi, non essere in contrasto con i principî della scuola, svolgersi, sia nella parte dimostrativa sia in quella refutativa, secondo le norme rigorose della logica, ed essere basata su di un processo sillogistico. Per conseguenza, sono rigorosamente esclusi tutti gli espedienti rivolti, non alla ricerca della verità, ma alla vittoria riportata a qualunque costo: in altri termini, è permesso di dichiarare in fallo l'avversario solo quando egli realmente incorra in qualche errore logico, ed è vietato di farlo apparire in errore con obbiezioni sofistiche o con giuochi di parole o con critiche poco serie, che lo mettano a disagio senza infirmare la tesi che egli sostiene. Quindi non si possono usare nè i travisamenti (*chala*), nè le obbiezioni in-

---

(1) N. D. I, 2, 1; N. Bh. e N. S. V. *ad loc.*; T. B. p. 97-100; T. S. D. § 81 (p. 64, l. 15-16). — Cfr. Sh. D. S. ṭ., p. 77-78 e *Contributi*, p. 53-55.

sussistenti *(jâti)*, nè i punti deboli *(nigrahasthâna)*: fanno eccezione tuttavia, fra questi ultimi, le ragioni apparenti, e altri tre denominati *nyûna*, *adhika* e *apasiddhânta*. Il primo di questi tre termini indica l'errore consistente nel tralasciare qualcuno dei cinque membri del sillogismo (¹); il secondo, designa l'errore, in certo qual modo contrario, di introdurre nel ragionamento qualche elemento o dato superfluo; infine, il terzo errore si ha quando, nello svolgersi della discussione, colui che parla cade in contraddizione con sè stesso. Tutti e tre questi errori, insieme con le ragioni apparenti, infirmano la validità degli argomenti di cui uno si serve, ed è lecito perciò servirsene per confutarlo.

In poche parole, la discussione *(vâda)* è una disputa spassionata, come dice ottimamente Guṇaratna (²). Quando intervenga un elemento passionale, la disputa non ha più il carattere quasi scientifico della discussione, ed è rivolta a ottenere vittoria in qualsivoglia modo. In tal caso, può essere di due specie, a seconda che si abbiano tanto la tesi quanto l'antitesi, oppure solo la tesi; ma tanto nell'una quanto nell'altra si fa uso di tutte le armi, lecite e illecite (³).

2. La prima specie è designata col vocabolo *jalpa*, difficile, se non impossibile, a tradursi esattamente, e che io ho cercato di rendere già altrove con 'diatriba.' Secondo la definizione di Gotama, essa ha tutti i requisiti della discussione, ma è rivolta al doppio scopo di riuscire vincitore e di ridurre al silenzio l'avversario ricorrendo a tutti i mezzi: qui non si tratta più di una ricerca obbiettiva della verità, ma unicamente di un successo personale. Gli altri nostri testi non aggiungono nulla di notevole.

(¹) N. S. V. *ad loc.*, osserva che il numero dei membri del sillogismo va inteso in rapporto ai precetti di ogni sistema: quindi un seguace del Nyâya non potrà dichiarare in errore un Buddista che fa consistere il sillogismo in due soli membri, perchè in ciò si attiene ai principi propri della sua scuola.

(²) *vîtarâgakathâ* Sh. D. S. ṭ. p. 77, l. 5.

(³) N. D. I, 2, 2–3 e N. Bh. *ad loc.*; T. B. p. 100, l. 1–4; T. S. D. § 81 (p. 64, l. 16–17). — Cfr. Sh. D. S. 30 e Guṇaratna *ad loc.* (p. 78, l. 8 - p. 79, l. 8), e *Contributi*, p. 55–57.

3. La seconda specie si differenzia dalla precedente, perchè in essa non si trova l'antitesi: quindi, si tratta unicamente di attaccare l'avversario in tutti i modi e di riuscir vincitore, non perchè si dimostri l'evidenza della propria tesi (che manca), ma solo perchè si confuta il proprio contraddittore. È dunque la disputa meno scientifica fra tutte, e quella in cui si fa più largo uso di sofismi, cavilli, obbiezioni vane, e di tutto quanto può fornire l'armamentario di una dialettica raffinata e spesso di mala fede. Anche il nome di questa categoria *(vitaṇḍâ)* è difficile a tradursi con un unico vocabolo: io ha già usato altra volta la parola 'cavillo', che corrisponde all'originale sanscrito, ma non rende appieno l'idea: meglio sarebbe dire 'discorso cavilloso'.

Capitolo XVI.

La teoria logica nel Nyâya nel Vaiçeshika e nel Buddismo.

La nostra trattazione della logica indiana non sarebbe compiuta, se non cercassimo di tracciare almeno le prime linee della sua evoluzione storica. In questo volume, noi abbiamo voluto dare solo l'esposizione del Nyâya-Vaiçeshika considerati come un solo sistema, nel quale i principî essenziali delle due scuole, fusi nell'armonia di un unico corpo di dottrine, sono diventati, nell' India stessa, la necessaria introduzione a ogni studio filosofico; ma a noi importa pure di rintracciare quale funzione specifica abbiano avuto in origine i due sistemi, ciascuno in sè e per sè considerato, sul doppio svolgimento teoretico e dialettico della logica indiana, e di ricercare se altri sistemi abbiano esercitata un' influenza su questo primo stadio della storia della gnoseologia indiana. Notiamo tuttavia, che non è nostra pretesa di scrivere qui un capitolo di storia della filosofia nell' India, ma solo di accertare alcuni fatti e di delineare un dibattito, in cui l' ultima parola sarà detta da ricerche future: troppo materiale dev' essere ancora studiato e analizzato, perchè qui si possa sperare di giungere a una soluzione definitiva di molte questioni: la risposta, ripetiamolo ancora una volta, dovrà venirci dalle versioni tibetane dei testi filosofici buddistici.

Da quanto abbiamo esposto nei capitoli precedenti, risulta già di per sè dimostrato, senza che occorra insistervi più oltre, che Gotama nei suoi aforismi tratta di logica dal punto di vista dialettico piuttosto che teoretico: si può dire che, in ultima analisi, egli espone il ragionamento ' per altri ' *(parârthânumâna)* e non quello ' per sè ' *(svârthânumâna)*. In poche parole: avendo di mira

la pratica, egli dà le norme per costruire ed esporre un retto ragionamento: quindi i cinque termini del sillogismo e le ragioni speciose sono esposte con sufficiente ampiezza: vedi N. D. I, 1, 32-40; I, 2, 45-50 (risp. 4-9). Anche in seguito, per questa parte, la teoria rimarrà fondamentalmente quella di Gotama, tranne le inevitabili modificazioni apportatevi dall'evoluzione del sistema e dalle influenze del Vaiçeshika o del Buddismo: ne demmo già qualche cenno nei capitoli precedenti e avremo occasione di riparlarne anche in questo. I dati veramente teoretici si riducono, in Gotama, a poca cosa: il passo più importante a questo proposito è N. D. I, 1, 5, ove sono contenuti elementi di cui non ci siamo ancora occupati.

L'aforisma, tradotto alla lettera, dice: " l'illazione *(anumâna)* presuppone la percezione, e può essere di tre specie: *pûrvavat*, *çeshavat* e *sâmânyato dṛshṭa* „. Vâtsyâyana dà di questo *sûtra* due diverse interpretazioni, che probabilmente rappresentano divergenze dottrinali conservatesi nella tradizione della scuola e anteriori forse allo stesso Gotama. Secondo la prima di tali interpretazioni, si chiama *pûrvavat* il concludere dalla causa all'effetto, come quando dalla vista delle nubi si deduce che pioverà; *çeshavat* il concludere dall'effetto alla causa, come quando, vedendo la piena del fiume, si deduce che deve aver piovuto; infine, si dà il nome di *sâmânyato dṛshṭa* a un'illazione sul tipo di quella che si fa quando, ad es., dal fatto che noi vediamo il sole in diversi punti del cielo, concludiamo che il sole si muove, sebbene tale suo moto non sia di per sè percepibile (1). La seconda interpretazione (2) può esporsi a un dipresso come segue. Si ha l'illazione chiamata *pûrvavat* quando, avendo già in antecedenza conosciuto per via di percezione sensoria che due cose (ragione e conseguenza) sono concomitanti, si ammette in seguito tale concomitanza, sebbene non si possa constatarla direttamente coi sensi: tale è il caso del rapporto di coesistenza che intercede fra fumo e fuoco, e che, conosciuto dapprima

(1) N. Bh. I, 1, 5: p. 13, l. 9-15.
(2) N. Bh. p. 13, l. 15 - p. 14, l. 6.

(ad es. in una cucina) come il risultato di una percezione, viene poi riconosciuto e ammesso (ad es. in un vulcano) senza richiedere il controllo dei sensi. Si dice *çeshavat* il ragionamento per eliminazione: ad es.: poichè tutto ciò che esiste non può rientrare se non in una delle tre categorie di sostanza, qualità e moto, il suono, non potendo essere nè sostanza nè moto, deve necessariamente essere una qualità. Infine, per *sâmânyato dṛshṭa* si intende un ragionamento nel quale il rapporto fra la ragione e la conseguenza non è percepibile materialmente coi sensi, ma, conosciuto come principio astratto, serve a dimostrare l'esistenza di una cosa essa pure non percepibile, per forza dell'idea astratta *(sâmânya)* espressa nella ragione: tale è il caso quando dal desiderio ecc. si conclude all'esistenza dell'anima, perchè il desiderio ecc. sono qualità, le qualità ineriscono nelle sostanze, e ciò che è sottostrato del desiderio ecc. è appunto la (sostanza) anima (¹).

Vâcaspati Miçra nella S. T. K. (*ad* S. K. 5) si attiene alla seconda di queste interpretazioni di Vâtsyâyana, ma distribuisce le tre varietà di illazione ora descritte, in due gruppi: il primo, chiamato col nome di *vîta*, (illazione) diretta, comprende le due specie dette *pûrvavat* e *sâmânyato dṛshṭa*, il secondo, chiamato *avîta*, (illazione) indiretta, comprende la sola varietà *çeshavat*; l'uno e l'altro corrispondono, rispettivamente, alle due forme, da noi già studiate, di illazione positiva *(anvaya)* e negativa *(vyatireka)* (²). La teoria logica del Sâṃkhya si riconnette dunque a quella del Nyâya: solo, si può forse sollevare la questione se i due termini *vîta* e *avîta*, che pare figurino nell'unico passo sopra citato della S. T. K., stiano a rappresentare uno svolgimento dell'arte logica avvenuto in seno alla scuola del Sâṃkhya, prima che il Nyâya e il Vaiçeshika giungessero a maturità. La questione è prospettata

(¹) N. Bn. p. 14, l. 4–6: *sâmânyato dṛshṭaṃ nâma yatrâpratyakshe lingalinginoḥ saṃbandhe kenacid arthena lingasya sâmânyâd apratyaksho lingî gamyate; yathecchâdibhir âtmâ, icchâdayo guṇâḥ, guṇâç ca dravyasaṃsthânâḥ, tad yad eshâṃ sthânaṃ sa âtmeti.*

(²) S. T. K., *l. c. anvayamukhena pravartamânaṃ vidhâyakaṃ vîtam, vyatirekamukhena pravartamânaṃ nishedhakam avîtam.*

dal Bürk [1], ma non mi sembra possibile risponderyi finchè la più antica letteratura logica, e non del solo Nyâya-Vaiçeshika, non sia stata sottoposta a un più profondo esame.

E ora: come si debbono tradurre in italiano i tre termini studiati più sopra? Anche qui, come in parecchi altri casi, non è possibile trovare in una lingua moderna gli equivalenti esatti dei vocaboli sanscriti, e il meglio è di conservare questi ultimi nella loro forma originale. Solo, si può discutere sul terzo — *sâmânyato dṛshṭa* — che si volle tradurre già da altri con 'induzione' [2]. Senonchè, una simile traduzione ha lo svantaggio di restringere il significato del termine: difatti, nella filosofia indiana, noi non troviamo due termini tecnici distinti per denotare il processo deduttivo e l'induttivo, che sono compresi nell'unica denominazione di 'illazione' *(anumâna)*: anche la terza varietà, che sulle prime appare corrispondere esattamente alla nostra 'induzione', può essere tanto induzione quanto deduzione [3].

L'elemento essenziale in un ragionamento logico, la condizione indispensabile perchè esso possa aver luogo, consiste nel rapporto di concomitanza fra la ragione e la conseguenza: ed è interessante vedere come, anche su questo punto, Gotama ci rappresenti uno stadio assai primitivo della dottrina: difatti, parlando della ra-

---

(1) WZKM. XV, p. 261. L'articolo del Bürk, *die Theorie d. Schlussfolgerung nach der S. T. K. des Vâcasp.*, merita di essere segnalato per la sua acutezza, e costituisce, per quanto indirettamente, un ottimo contributo allo studio del passo di Vâtsyâyana da noi esposto nel testo. I due luoghi N. Bh. I, 1, 5 e S. T. K. 5 (ove si tratta delle tre specie di illazione) sono importantissimi, e fa meraviglia il vedere come il Deussen ben due volte disconosca stranamente il valore e dell'uno e dell'altro *(Allgem. Gesch.* I, 3, p. 367 e 418): egli trascura la seconda delle due interpretazioni di Vâtsyâyana, che viceversa è la più importante, e di Vâcaspati Miçra dice (p. 418) che " si perde in sottigliezze „ *(sich in Subtilitäten verliert).*

(2) Cfr. Garbe traduzione della S. T. K., p. 32 (538) e *Sâṃkhya -Philos.* p. 153-154.

(3) Su la questione vedansi Jacobi, *Götting. Gel. Anz.* 1895, p. 204; Bürk, *l. c.*, p. 262-264, M. Müller, *Six systems*, p. 496-500, e cfr. sopra, p. 353 e 355.

gione *(hetu)*, egli dice (N. D. I, 1, 34–35) che essa “ è il mezzo per dimostrare ciò che dev' essere dimostrato, in forza della sua somiglianza o dissomiglianza con l'esempio „; e soggiunge (N. D. I, 1, 36–37) che l'esempio ha le stesse qualità del soggetto (1) se è analogo ad esso, ovvero, se ne è diverso, ha qualità diverse (cfr. sopra, p. 365–366). Nella concezione del Nyâya quale si riflette nei *sûtra* di Gotama, il sillogismo era dunque, in ultima analisi, un ragionamento per analogia (cfr. sopra, p. 359–360; 374), fondato su l'esperienza empirica, e i principî teoretici del processo logico erano ancora ben lungi dall'essere stati formulati. Una maggiore elaborazione filosofica, da questo punto di vista, è rappresentata da Kaṇâda, il quale ricerca (V. D. III, 1, 9–14 e IX, 2, 1–2) “ da quali relazioni reali fra le cose sia determinato il rapporto di concomitanza fra ragione e conseguenza „ (2), e riduce tali relazioni alle quattro seguenti categorie: rapporto di causalità, di semplice connessione, di contrapposizione e di inerenza (3): il primo poi può consistere nel concludere dalla causa all' effetto o dall' effetto alla causa. “ Tuttavia, questo rapporto dev' essere conosciuto come reale, perchè, in caso contrario, si tratterebbe solo di una ragione apparente, ossia, non-ragione, ad es., questo animale è un cavallo, perchè è fornito di corna; oppure sarebbe una ragione dubbia, ad es., questo animale è una vacca, perchè è cornuto „ (4). Ma con ciò, Kaṇâda non è ancora troppo avanzato su la via dell' indagine teoretica, sebbene segni un progresso rispetto al Nyâya di Gotama (5). Il passo più notevole in questo senso, è compiuto da Praçastapâda, il quale introduce nel Vaiçeshika — e possiamo già dire, per molti

---

(1) *sâdhya*, che qui vale quanto *paksha* secondo la terminologia più tardiva: cfr. sopra, p. 367, n. 1.

(2) Jacobi, *Ind. Log.* p. 478.

(3) V. D. III, 1, 9: *saṃyogi samavâyy ekârthasamavâyi virodhi ca*; ma V. D. IX, 2, 1: *asyedaṃ kâryaṃ kâraṇaṃ saṃyogi virodhi samavâyi ceti laingikam.* - Cfr. anche Guṇaratna *ad* Sh. D. S. 67 e *Contributi*, p. 117 e sgg.

(4) Jacobi, *Ind. Log.* p. 479.

(5) Che Kaṇada abbia avuto conoscenza del Nyâya, appare probabile: v. Jacobi, *Ind. Log.* p. 479 e nota 2.

riguardi, nel Nyâya-Vaiçeshika — l'idea della concomitanza logica, considerata come la nozione di un rapporto fra due cose o due idee, indipendentemente dalle modalità materiali in cui si può esplicare (Pra. Bh. p. 205). Inoltre, egli divide l'illazione nelle due varietà 'per sè' (*svaniçcitârtha*, Pra. Bh. p. 206) e 'per altri' (*parârtha*, Pra. Bh. p. 231), e dimostra (Pra. Bh. p. 213 e sgg.) che gli altri mezzi di conoscenza escogitati da altri sistemi rientrano nell'illazione, col che pone in chiaro una delle caratteristiche differenziali più notevoli del Vaiçeshika in confronto con le altre scuole filosofiche dell'India, non escluso il Nyâya (cfr. sopra, p. 282). Il vero ragionamento logico è, per lui, l'illazione 'per altri', che egli divide (Pra. Bh. p. 205) in due varietà, *dṛshṭa* e *sâmânyato dṛshṭa*: si ha la prima, quando il soggetto e l'esempio non sono eterogenei; la seconda, quando, essendo questi due termini eterogenei, si giunge alla conclusione in forza di un concetto generico comune alla ragione e alla conseguenza (1). Nella logica formale, non meno che nella teoretica, Praçastapâda rappresenta un progresso notevole di fronte a Kaṇâda, e si differenzia pure, per molti riguardi, dal Nyâya: ne parlammo già, a proposito della partizione dei membri del sillogismo (p. 368) e delle ragioni speciose (p. 393–394).

Presso i Buddisti, la logica ci appare circa nello stesso grado di sviluppo con cui si presenta nel Praçastabhâshya: i principî fondamentali contenuti nel Nyâyabindu, che, sebbene composto da Dharmakîrti, riflette le teorie di Dignâga (2), si possono ridurre a quelli che il Jacobi ha riassunto con molta chiarezza (3), e che noi esporremo subordinatamente alla trattazione contenuta nei capitoli precedenti. L'illazione è divisa nelle due varietà 'per sè' e 'per altri', chiamate coi nomi, comuni nella letteratura posteriore ma alquanto diversi in Praçastapâda, di *svârtha* e *parârtha*. Un ragio-

---

(1) Cfr, Jacobi, *op. cit.* p. 481, e Pra. Bh. p. 205–206: *tatra dṛshṭaṃ prasiddhasâdhyayor atyntajâtyabhede 'numânam; .... prasiddhasâdhyayor atyantajâtibhede lingânumeyadharmasâmânyânuvṛttito 'numânaṃ sâmânyato dṛshṭam.*

(2) Cfr. sopra, p. 42–44; 48-49.

(3) *Ind. Log.*, p. 482 e sgg.

namento produce una nozione valida solo quando la ragione risponda ai tre requisiti di risiedere nel soggetto, di ricorrere nei casi analoghi e di essere esclusa dai casi contrari (1): e se di esse, o una sola, o due insieme o manchino o siano dubbie, ne conseguono le tre ragioni speciose irreale, contraria e insufficiente (o dubbia, *anaikântika)* (2). Nella parte formale, il Nyâyabindu e il Praçastabhâshya si accordano ugualmente, sia nella classificazione delle ragioni irreali (con qualche variante tuttavia, come vedremo meglio fra poco), sia nell'ammettere anche 'soggetti (o tesi) apparenti' *(pakshâbhâsa)* ed 'esempi apparenti' *(dṛshṭântâbhâsa)* (3). Quanto al rapporto di concomitanza, esso può risolversi in un rapporto di causalità o di identità, ovvero anche può assumere forma negativa (4). Infine, il Nyâya B. non tratta dei cinque membri del sillogismo, poichè solo due, il terzo e il quarto, sono ritenuti necessari (5).

Ora, dopo questa esposizione obbiettiva delle principali fasi evolutive della logica indiana nel primo periodo della sua storia sistematica, sorge spontanea la questione: a chi si deve precisamente il progresso teoretico rappresentatoci in forma quasi uguale dal testo di Praçastapâda e da quello di Dharmakîrti? E, poichè quest'ultimo riflette le idee di Dignâga: si deve attribuire a Praçastapâda, cioè al Vaiçeshika, ovvero a Dignâga, ossia al Buddismo, il rinnovamento della logica indiana dopo Gotama e Kaṇâda? La questione trascende i limiti di una semplice discussione letteraria, perchè, siccome in seguito le conclusioni teoretiche di Pracastapâda entrano a far parte del Nyâya-Vaiçeshika, e, per il tramite di

---

(1) Nyâya B. p. 104: *anumânaṃ dvidhâ, svârthaṃ parârthaṃ ca. tatra svârthaṃ trirûpâd lingâd yad anumeye jñânaṃ tad anumânam... trairûpyaṃ punar lingasyânumeye sattvam eva, sapaksha eva sattvaṃ, asapakshe câsattvam eva niçcitam.* – Cfr. sopra, p. 43–44.

(2) Nyâya B. p. 114-115: *evaṃ trayâṇâṃ rûpâṇâṃ ekaikasya dvayor dvayor vâ rûpayor asiddhau saṃdehe ca yathâyogam asiddhaviruddhâ naikântikâs trayo hetvâbhâsâḥ.* – Cfr. sopra, p. 393.

(3) Cfr. sopra, p. 399–400.

(4) Nyâya B. p. 105; Nyâya B. ṭ. p. 31.

(5) Cfr. sopra, p. 373–374.

questi due sistemi, finiscono per costituire, in forma più o meno modificata, un elemento integrante delle altre filosofie dell' India, ne consegue che, a seconda della risposta che si può dare alla questione di cui ora trattiamo, si afferma o si nega l' influenza del pensiero filosofico buddistico su tutto lo svolgimento ulteriore della filosofia indiana.

Il Jacobi (1) sostiene recisamente l'opinione che la logica buddistica sia derivata da quella vaiçeshika; il de Stcherbatskoi (2) invece propugna, non meno recisamente, la tesi contraria. Il dibattito, se anche non ci permette di risolverci in modo sicuro per una delle due teorie, serve ad ogni modo a gettare nuova luce su questo periodo della storia filosofica dell' India, e, non foss'altro per tale ragione, è utile esporlo per sommi capi. Secondo il Jacobi, i Buddisti avrebbero derivato dal Vaiçeshika il concetto di concomitanza (*sâhacarya, vyâpti*), pensato astrattamente come un principio logico e non come un rapporto o una serie di rapporti reali, e la derivazione avrebbe avuto luogo durante il periodo intermedio fra Kaṇâda e Praçastapâda: se i Buddisti, dice il Jacobi, avessero già avuto il concetto più ampio di concomitanza, non avrebbero conservato in sua vece i due rapporti di causalità e di identità. Il dotto russo delinea anzitutto la differenza fondamentale fra la concezione filosofica del Buddismo e quella del Vaiçeshika (e del Nyâya), idealistica la prima, realistica la seconda. Ora, il principio puramente teoretico della concomitanza logica fissa e invariabile, mentre si accorda con l'idealismo, male si adatta al realismo. Difatti, " se il nostro sapere trae origine dall'esperienza e ha per base i fenomeni del mondo esterno e interno, fenomeni di cui le leggi saranno dedotte per via di astrazione, non può esservi connessione indissolubile fra i fatti e le idee, perchè il campo dell'esperienza è sempre limitato. Se invece tutto il nostro sapere è puramente soggettivo,

(1) *Ind. Log.* p. 482-484.

(2) *Théorie bouddh. de la Connaissance,* in *Muséon,* 1904, p. 129-171 (il titolo preciso e completo dell' articolo è: *Rapports entre la théorie bouddhique de la connaissance et l'enseignement des autres écoles philosophiques de l' Inde*).

e se è il nostro intelletto a costruire i fenomeni e a stabilirne i rapporti, ciò significa che esso opera secondo leggi universali e in base a principi *a priori* che gli sono propri e che costituiscono il fondamento di ogni conoscenza, quali sarebbero le idee di identità, di causalità, di sostanza, d'inerenza ecc.: e allora, appunto per ciò, la connessione indissolubile [il rapporto di concomitanza] diventa possibile „ (1). Dignâga si attiene recisamente a questo secondo punto di vista, dicendo che " tutto quanto il dominio del nostro sapere non è l'espressione dell'essere o del non-essere reali, ma è creato dal pensiero, che, evocandolo, distingue fra le categorie dell'essenza e dell'inerenza „ (2), parole, a cui fa eco Dharmakîrti (3). I Vaiçeshika al contrario, ammettendo l'esistenza reale del mondo fenomenico e sostenendo che ogni nostra nozione si origina dai sensi (4), escludono la possibilità di giungere alla conoscenza delle leggi universali, dal che deriva l'impossibilità di stabilire il principio di concomitanza, perchè, " essendo il campo dell'esperienza sempre limitato, non è lecito, in nessun caso, affermare l'universalità e la relazione indissolubile fra due fatti, essendo sempre possibile l'eccezione „ (5). Ora, noi troviamo che Praçastapâda ammette l'idea della concomitanza, ma fondandola su l'esperienza (6), col che essa risulta modificata e svisata, poichè fra l'esperienza e il concetto astratto di concomitanza esiste, in ultima analisi, una contraddizione. A queste considerazioni generali, che hanno in sè molta virtù persuasiva, si aggiungono testimonianze dirette, desunte dalla letteratura stessa del Nyâya (7), le quali rendono verosimile l'ipotesi che Dignâga, e non Praçastapâda, abbia introdotto il principio della concomitanza logica. Del pari, la classificazione del termine

---

(1) Th. de Stcherbatskoi, *l. c.* p. 135-136.

(2) *Idem, ibid.* p. 131, 136 ecc.: vedi, a p. 131, il passo della N. V. T. (p. 127, l. 2-4) in cui è riportata l'opinione di Dignâga.

(3) In un verso citato in Nyâya Kand. p. 207, l. 8-9.

(4) Cfr. sopra, p. 135 e sgg., p. 313-314, p. 351, ecc.

(5) Th. de Stcherbatskoi, *l. c.* p. 137, 142.

(6) Così rimase anche in seguito nel Nyâya-Vaiçeshika: vedi sopra, p. 351 e sgg.

(7) Sono esposte dal de Stcherbatskoi, *ibid.*, p. 137 e sgg.

medio (o ragione, *hetu*) in base alle idee di identità (*tâdâtmya*), causalità (*tadutpatti*) e negazione (*anupalabdhi*), invece di essere una derivazione dal Vaiçeshika, è la conseguenza naturale di quanto i Buddisti (Dignâga e la sua scuola) professavano intorno al rapporto di concomitanza, il quale è, per loro, il risultato di idee *a priori*, o, diremmo noi, categorie o leggi, che si riducono appunto alle tre ora ricordate: ogni singolo ragionamento " non è se non un caso particolare dell' applicazione di queste leggi, ed esprime perciò la connessione indissolubile dei fenomeni obbiettivi ". Quindi, fra la nozione della concomitanza e quella dei rapporti a cui essa serve di espressione, non esiste contrasto: " le idee o gli oggetti che noi conosciamo sono indissolubilmente connessi, sia perchè possono dedursi l'uno dall'altro per mezzo di analisi, sia perchè esiste fra essi un rapporto di causalità ": sulle due leggi dell'identità e della causalità deve necessariamente fondarsi ogni concomitanza, e " ognuna delle nostre nozioni costituisce un sol tutto con l' insieme del nostro sapere, perchè essa è indissolubilmente congiunta, per via di causalità o di identità, con tutte le altre ". La realtà delle cose è per i Buddisti inconoscibile: ciò che noi sappiamo, è costituito dalle nostre idee: perciò la triplice suddivisione del sillogismo non può riguardare se non i rapporti fra le idee, perchè i rapporti reali fra le cose si sottraggono alla nostra conoscenza. Quindi questo secondo punto della teoria è, come il primo, più consono alla concezione buddistica; e l' uno e l'altro si trovano in una connessione perfettamente logica: si aggiunga infine, che la somiglianza fra Dignâga e Praçastapâda quanto alla partizione del sillogismo, è assai minore di quello che non paia [1]. Allo stesso modo, la teoria delle ragioni speciose si accorda con l'insieme delle idee buddistiche esposte fin qui, ed è la conseguenza naturale delle tre condizioni di validità del termine medio: la classificazione di Praçastapâda è da considerarsi come un adattamento della dottrina di Dignâga su questo punto [2]. Quanto alle

---

[1] Vedi de Stcherbatskoi, *l. c.* p. 140–145, ove pure sono addotte testimonianze di testi.

[2] Per i particolari e per le testimonianze letterarie, vedasi *idem*, *ibid.* p. 148–156; e p. 167-170 per la storia degli errori del termine medio.

tesi o soggetti (*paksha*) apparenti e agli esempi apparenti, l'accordo fra Praçastapâda e il Nyâyabindu è certo notevole, ma, secondo il de Stcherbatskoi, non si può affermare che i Buddisti derivino questa teoria dai Vaiçeshika, anzitutto, perchè in seguito gli scrittori del Nyâya la combattono vigorosamente, sostenendo, in ultima analisi, che tutti gli errori logici si riducono a errori del termine medio (cfr. sopra, p. 400–401), tanto che essa finisce per scomparire dal sistema, e in secondo luogo, perchè gli stessi autori del Nyâya affermano che i soli Buddisti ammettono le tesi e gli esempi apparenti (1). Infine, anche la distinzione fra illazione 'per sè' e 'per altri', sarebbe di origine buddistica, perchè estranea a Gotama e a Kaṇâda, e agli autori più antichi che seguono le loro dottrine (l' Uddyotakara e Vâcaspati). I Buddisti respingono quel mezzo di conoscenza che è ammesso da quasi tutte le altre scuole dell'India col nome di 'parola' (*âgama*) e che indica ogni testimonianza fededegna, soprattuto la Scrittura o l' affermazione di un maestro autorevole (vedi *infra*, cap. XVIII). Ogni verità non può – secondo i Buddisti – avere altra origine tranne l'osservazione e il ragionamento. " Quindi, allorchè noi, per il tramite della parola, o apprendiamo o comunichiamo a un altro una verità (riconosciuta tale per esperienza), la parola diviene, in ambedue questi casi, una conseguenza di ciò che è vero in sè (nel fatto). E quando, all'udire una parola vera, noi apprendiamo un fatto certo, noi non facciamo che trarre una conclusione. A qual modo che, dal vedere il fumo, noi concludiamo all'esistenza del fuoco, sebbene invisibile, del pari da una parola vera noi concludiamo al fatto certo che ne è la causa. Così ogni parola è una conclusione causale, perchè il fatto certo che essa esprime è una causa: la parola vera è una conseguenza di questa causa, di questo fatto reale..... Solo per metafora noi designiamo il sillogismo come una fonte di certezza, poichè, non le parole, ma la loro causa – cioè i fatti reali che esse esprimono –

(1) *Idem*, *ibid*. p. 156–158. Occorre tuttavia notare che uno scrittore di Nyâya, Bhâsarvajña (cfr. sopra, p. 59–60) ammette questa parte della teoria, la quale si presenta pure in opere filosofiche dei Jaina (cfr. sopra, p. 399–400).

sono la fonte del sapere „. Appunto perciò Dignâga, il quale ammette che il nostro sapere si origina solo in due modi - percezione e ragionamento - ha escogitato l' 'illazione (o ragionamento) per altri', - ossia, il sillogismo - il quale non è se non l'espressione verbale del ragionamento (1).

Gli argomenti del de Stcherbatskoi, che sono veramente acuti e profondi, hanno il merito innegabile di essere basati su di una giusta valutazione delle concezioni caratteristiche delle due scuole, Buddismo e Vaiçeshika, e di presentarsi con un aspetto di solida coerenza: inoltre, le prove collaterali, dedotte dall' esame di testi del Nyâya (Uddyotakara e Vâcaspati), tendono a dimostrare che i principî comuni a Praçastapâda e a Dignâga sono, nel periodo immediatamente susseguente al Pra. Bh., o respinti dal Nyâya-Vaiçeshika, o esplicitamente dichiarati propri di Dignâga. Ciò nonostante, è tutt' altro che facile decidersi ad accettare la tesi dell' acutissimo critico, alla quale si possono muovere alcune obbiezioni. In primo luogo, noi non possediamo l' opera originale di Dignâga, ma solo il commento che ad essa scrisse Dharmakîrti, posteriore all' Uddyotakara, e, quasi certamente (o anche senza 'quasi': cfr. sopra, p. 31), anche a Praçastapâda: bisogna quindi andare molto cauti nel concludere dalle parole di Dharmakîrti al pensiero originale di Dignâga. Restano tuttavia le testimonianze dell' Uddyotakara e di Vâcaspati, di cui il primo soprattuto ha valore, perchè più vicino a Dignâga e anteriore a Dharmakîrti: sebbene non citi espressamente per nome il suo avversario, è tuttavia molto probabile che egli vi si riferisca: altrimenti, dovremmo credere che egli combatta le opinioni di Praçastapâda, il che non è troppo verosimile. Ma d' altra parte, la differenza fra il Vaiçeshika di Kaṇâda e quello di Praçastapâda è tale, anche in punti diversi da quelli ora discussi, da dover supporre per forza un periodo di rielaborazione, di cui il Praçastabhâshya sarebbe l' ultimo prodotto. Durante questo periodo si è svolta certamente (almeno a nostro parere) anche la logica buddistica, la quale può quindi

---

(1) *Idem, ibid.* p. 160-161. Cfr. sopra, p. 362-363.

avere subito l' influenza del Vaiçeshika. In tal modo, le analogie fra Dignâga e Praçastapâda si spiegano facilmente: nel primo, sarebbero dovute a riflessi delle dottrine vaiçeshika elaborate nello spazio di tempo susseguente a Kaṇâda; nel secondo, rappresenterebbero la forma definitiva di queste stesse dottrine. Ma ad ogni modo bisognerebbe ammettere — poichè tali analogie sono spesso notevolissime, e le divergenze sovente secondarie — che i due autori siano separati da un intervallo assai breve: pochi decenni — per non dire pochi anni soltanto.

Capitolo XVII.

La Comparazione (1)

Il terzo dei mezzi di conoscenza è la comparazione, *upamâna*, la quale consiste, secondo Gotama, " nella dimostrazione di ciò che deve essere dimostrato per mezzo della sua somiglianza con un oggetto noto " (2), o, come noi diremmo più modernamente con le parole di Haribhadra, " essa è la dimostrazione di ciò che è ignoto per mezzo della sua somiglianza con un oggetto noto " (3). Annambhaṭṭa, Laugâkshi Bhâskara e Jagadîça la definiscono più semplicemente come " la causa del giudizio analogico " ; Keçava Miçra invece ne dà una definizione nella quale introduce un elemento nuovo che si riferisce piuttosto al processo con cui essa avviene, e in pari tempo vi implica l' esempio che serve a illustrarla. Egli dice dunque: " la comparazione è la nozione di una cosa caratterizzata dalla sua somiglianza [con un altra, ad es. la nozione di ' bufalo ', che è caratterizzato dalla sua somiglianza] col bove, congiunta (questa nozione) col ricordo del senso di un discorso che si riferisce a un oggetto noto (in questo caso, il bove) ".

Cominciamo dall' esporre l'esempio, che ricorre in tutti i testi, a cominciare da Vâtsyâyana, il più antico commentatore di Gotama. Supponiamo che un uomo il quale non abbia mai visto e non conosca in nessun modo il bufalo (4), si informi da un abitante dei boschi intorno al significato della parola ' bufalo ', e ne abbia in

---

(1) T. B. p. 45; T. S. § 58; T. K. p. 16, l. 4–12; B. P. e S. M. 79–80; T. A. p. 20 l. 5–9; *Contributi* p. 42-43.

(2) N. D. I, 1, 6.

(3) Sh. D. S. 23 (p. 70 della mia edizione).

(4) *gavaya*: *Bos Gavaeus (gayal)*.

risposta che il bufalo è simile al bove. Recatosi poscia in una foresta, egli scorge un essere non mai prima veduto, e gli pare di riconoscere in esso qualche rassomiglianza col bove: allora, ricordandosi il senso della spiegazione prima udita, gli vien fatto naturalmente di unire le due nozioni, l'una, quella della somiglianza fra la cosa nota e la cosa ignota, fornitagli direttamente dalla percezione, l'altra, consistente nel ricordo della spiegazione già ricevuta: e in tal modo giunge a concludere che quell'oggetto che egli vede ora sotto ai propri occhi, e che assomiglia al bove, dev'essere un bufalo, perchè da persona degna di fede gli è stato detto che tale somiglianza appunto è caratteristica dell'oggetto che egli ora percepisce. E finisce col dire "questo è un bufalo", formulando un giudizio analogico *(upamiti)*. Ma che cosa si deve intendere precisamente per giudizio analogico? Laugâkshi Bhâskara lo definisce nel solito modo tecnico, che a noi non serve se non come parafrasi astratta (¹): ci atterremo perciò ad Annambhaṭṭa, il quale dice che esso "consiste nella nozione del rapporto fra il nome e la cosa denominata" (²). Quindi il giudizio "questo è un bufalo" corrisponde all'altro: "questo oggetto è designato col nome di bufalo", o, meglio ancora, "questo dev'essere l'oggetto che è chiamato col nome di bufalo". In altri termini, il giudizio analogico ha luogo non appena il soggetto conoscente trova l'oggetto al quale possa applicarsi il vocabolo di cui gli è stato spiegato il senso, ossia, non appena trovi il secondo termine del rapporto fra nome e cosa denominata, di cui egli conosce solo il primo termine, cioè il nome.

Come si vede, per giungere a formulare un simile giudizio, occorre possedere già due nozioni: l'una, di carattere verbale, consistente nella spiegazione (fondata su di un paragone) data da chi conosce ambedue gli oggetti, l'altra, consistente nella percezione della somiglianza che esiste fra l'oggetto noto e quello ignoto.

(¹) T. K. p. 16, l. 6: "giudizio analogico è ciò che è fornito della generalità di essere giudizio analogico".

(²) T. S. § 58 *saṃjñâsaṃjñisaṃbandhajñânam upamitiḥ*: cfr. Udayana, Kusum. III, 10, e Vâtsyâyana *ad* N. D. I, 1, 6.

Quale delle due è la principale e quale l'accessoria o secondaria? I nostri testi sincretistici sono tutti d'accordo su questo punto, e la loro teoria può riassumersi come segue. La causa specifica del giudizio analogico è data dalla nozione della somiglianza, mentre la conoscenza del significato della frase esplicativa costituisce un atto intermedio ([1]). Questa è l'opinione dei moderni seguaci del Nyâya, mentre gli antichi professavano la teoria opposta ([2]). In verità, si potrebbe osservare che la nozione della somiglianza è compresa nell'informazione verbale, e ne costituisce anzi la vera natura, tanto che, quando il soggetto conoscente vede l'oggetto, lo identifica per mezzo di una somiglianza con un altro a lui già noto, solo perchè tale somiglianza gli è stata insegnata. Insomma: i due elementi sono così connessi e quasi fusi insieme, da render difficile lo stabilire quale abbia in modo assoluto la prevalenza su l'altro; ma si deve tuttavia ammettere che la conoscenza verbale è la causa della nozione di somiglianza, perchè questa non si sarebbe prodotta senza di quella. All'atto pratico, la percezione del nuovo oggetto richiama alla memoria quello già noto, con cui ha in comune certi attributi, e permette di formulare un giudizio che si esprimerebbe così: " questo essere che io vedo assomiglia a un bove ". Ma con ciò non si fa altro che enunciare l'analogia fra i due termini: l'identificazione dell'oggetto nuovo può aver luogo solo quando si sappia che il suo nome è 'bufalo': quindi la conoscenza verbale, la nozione orale, pare necessaria per giungere a formare il giudizio analogico nei termini precisi accennati più sopra: " questo dev'essere l'oggetto a cui si dà il nome di bufalo ". Ma d'altra parte non si potrebbe mai giungere a tale risultato, se non si sapesse che fra la cosa nota e quella non ancora conosciuta, intercede un rapporto di somiglianza. Può quindi sembrare che la difficoltà di decidere fra le due teorie dei moderni e degli antichi sia insolubile: ma la divergenza è forse più di forma che di sostanza: si tratta, in realtà, di un diverso punto di vista, in quanto gli antichi guardano il processo analogico dal principio e i moderni

(1) T. S. § 58 *atideçavâkyârthasmaraṇam avântaravyâpâraḥ.*
(2) Cfr. Nyâya K. p. 147.

dalla fine. Ragionano i primi così: l'informazione verbale insegna anzitutto il nome della cosa ignota e aggiunge poi, per renderla riconoscibile, che essa è simile a un'altra cosa nota: quindi la conoscenza del nome conduce alla nozione dell'analogia. I secondi invece dicono: la percezione di quel dato oggetto fa sì che si abbia la rappresentazione della sua analogia con un altro già noto, e tale analogia è causa che al primo si dia il suo proprio nome, che già si era imparato indipendentemente da esso.

Una diversità di opinioni, riguardo all'estensione del giudizio analogico, ci è rivelata indirettamente da quattro dei nostri autori. Servendoci di un frasario più consono al nostro modo di esprimerci, potremmo esporla così: per Annambhaṭṭa, Keçava Miçra e Laugâkshi Bhâskara il giudizio analogico dovrebbe formularsi nel modo già veduto; per Viçvanâtha invece, così: " questo è *un* bufalo ". Ciò significa che, per i primi, tale giudizio afferma che solo quel determinato oggetto che in quel dato momento abbiamo sott'occhio, può essere chiamato con quel nome; per il secondo invece, questo nome si applica a tutta intera una classe di cui quell'oggetto è un individuo. In altri termini, per i primi, il giudizio analogico ha un valore particolare caso per caso, fondato su di una singola esperienza; per il secondo, ha un valore generale, e comprende perciò tutti i casi particolari.

I Buddisti, i seguaci del Sâṃkhya e quelli del Vaiçeshika, non ammettono che la comparazione costituisca una prova o mezzo di conoscenza autonomo, e la fanno rientrare nell'illazione. La critica più acuta a questo punto della dottrina del Nyâya, ci è fornita da Vâcaspati Miçra [1]: " [L'esempio solito che si dà per] la comparazione è la frase seguente: 'il bufalo è simile al bove'. [Ma] la nozione che ne deriva non è che una nozione di origine verbale. Inoltre il giudizio che 'questa parola di bufalo esprime qualche cosa di simile al bove', non è se non un'illazione. Difatti, tranne il caso che si tratti di un plurisenso, ogni vocabolo serve a indi-

---

[1] S. T. K. 5: cfr. la traduzione del Garbe (da cui mi allontano in qualche particolare), p. 36–37.

care quell'oggetto a cui è applicato dagl'intendenti: così la parola 'bove' designa tutti gl'individui che sono buoi. In pari modo il vocabolo 'bufalo' si applica a ciò che è simile al bue, e per conseguenza il giudizio che questa parola indica appunto qualche cosa di cosiffatto (cioè di simile al bue), non è se non un'illazione. D'altra parte, la nozione che il bufalo è simile al bue, nozione che si produce in noi quando vediamo il bufalo, non è che percezione, e quindi anche la nozione che il bue è simile al bufalo, nozione che noi abbiamo quando ci ricordiamo del bue, è essa pure percezione: difatti, l'uno assomiglia solo all'altro..... Perciò non v'è nulla che possa formare oggetto di conoscenza proprio della comparazione, per cui si debba ammettere questa come uno speciale mezzo di conoscenza „. Vâcaspati Miçra analizza con molta profondità tutto il processo che conduce al giudizio analogico, e in più di un punto le sue osservazioni coincidono con le nostre. I seguaci del Vaiçeshika affermano che la comparazione rientra nell'illazioue, perchè il ragionamento da noi sopra esposto può ridursi a questa forma:

1) questo oggetto deve chiamarsi col nome di bufalo,

2) perchè è simile al bove:

3) tutto ciò che assomiglia al bove, si chiama col nome di bufalo;

4) questo oggetto assomiglia al bove,

5) dunque deve chiamarsi col nome di bufalo.

La risposta a questa obbiezione è data da Nîlakaṇṭha (p. 116), il quale dice che, anche senza bisogno di formulare una simile concomitanza logica, si giunge sovente, nella pratica quotidiana della vita, alla conoscenza che un dato vocabolo designa una data cosa: perciò la comparazione costituisce un mezzo autonomo di conoscenza. Ciò che ha impedito ai seguaci del Nyâya di includere il ragionamento analogico nell'illazione, può forse essere stata, da una parte, la loro tendenza dialettica che li portava a distinguere le varie maniere di ragionamento e dava alla logica formale un'importanza esagerata, dall'altra, un'insufficiente analisi di questo mezzo di prova, che - a quanto possiamo giudicare dai testi su cui ci fondiamo - ebbe valore dimostrativo soprattutto dal particolare al particolare: difatti abbiamo veduto che solo Viçvanâtha formula il

giudizio in modo generale. Inoltre, essi forse non seppero distinguere gli elementi essenziali dagli accessori, e si perdettero a discutere se la causa di tale giudizio consista nella nozione dell'analogia o nella conoscenza del nome da darsi all' oggetto, senza accorgersi che, in sostanza, le due nozioni sono fra loro concomitanti e hanno nel giudízio analogico la stessa funzione della *vyâpti* o termine maggiore nel sillogismo.

Capitolo XVIII.

La parola

§ 1. Definizione.

Siamo ora al quarto mezzo di conoscenza, che è forse fra tutti il meno facile a designare in italiano con un unico vocabolo. Lo Hultzsch lo rende ora con “ Sprache „ (1) e ora con “ Ausspruch „ (2); il Deussen con “ Mitteilung „ (3); il Garbe con “ zuverlässige Mittheilung „ (4); M. Müller (5) e la maggior parte degli esegeti dei nostri testi, con “ word „; il Röer con “ verbal knowledge „ (6). Ognuna di queste traduzioni rende solo una parte del significato che i nostri autori attribuiscono alla parola sanscrita *çabda*, o, per dir meglio, si riferisce ora a questo ora a quello dei vari significati che il vocabolo assume nel corso della trattazione, e si basa ora su l'una ora su l'altra delle diverse definizioni che i nostri testi ne danno: vedremo difatti che esso può indicare la parola articolata in genere, o la parola pronunciata da persona degna di fede e perciò autorevole, la parola umana o la parola rivelata. Ma poichè si tratta per noi di scegliere, fra le varie traduzioni possibili, quella che le comprenda tutte e sia in pari tempo più prossima al significato e all'uso prevalente del vocabolo originale, ci atterremo a quella prescelta dal Müller, tanto più che ha l'appog-

---

(1) Traduzione del T. S., p. 48.
(2) Traduzione della T. K., p. 28
(3) *Allgem. Gesch.* I, 3, p. 370.
(4) *Sâṃkhya-Philos.* p. 151.
(5) *Six systems,* p. 190.
(6) *Division of the Cat.* ecc. p. 41.

gio dei dottissimi e autorevolissimi esegeti indiani, e meglio corrisponde al scr. *çabda*, che appunto vuol dire ‘ parola ’. Noi useremo dunque ‘ parola ’, osservando che il vocabolo non denota l'elemento della frase, ma in genere ciò che si proferisce per mezzo di parole, ed è quindi, in gran parte, sinonimo di ‘ linguaggio ’.

Lasciando per ora in disparte Viçvanâtha e Laugâkshi Bhâskara, di cui meglio ci serviremo in seguito, vediamo come gli altri autori sincretisti definiscano questo mezzo di conoscenza. Jagadîça (T. A. p. 20, l. 10) dice semplicemente che “ la parola di una persona degna di fede costituisce un mezzo di conoscenza „; Annambhaṭṭa e Keçava Miçra affermano che “ la parola consiste in una proposizione (o sentenza) pronunciata da persona degna di fede „ [1]; e può chiamarsi con questo nome *(âpta)* chi “ dice la verità „, secondo Annambhaṭṭa, cioè, secondo Keçava Miçra (che qui può servire di commento), “ un uomo che espone una cosa com'essa è veramente „. Come si vede, in questa definizione entrano due concetti distinti: quello del linguaggio articolato e quello dell'attendibilità della persona che se ne serve. Tale attendibilità non risiede nella persona in sè e per sè, e non può assomigliarsi all'autorità imperativa di un *ipse dixit*, ma è condizionata dal fatto che le parole rispondano alla realtà obbiettiva, ed esprimano un concetto chiaro, logico, coerente. Ciò conduce naturalmente a un esame del linguaggio considerato come mezzo di espressione e di trasmissione delle idee, a un'analisi dei suoi elementi costitutivi e del rapporto fra la parola e il suo significato.

§ 2. Le parole.

Per parola *(pada)* si intende, secondo Laugâkshi Bhâskara, “ ciò che serve a designare un oggetto „ [2], secondo Annambhaṭṭa, “ ciò che è fornito di un significato proprio „ [3]. Il significato pro-

---

(1) T. S. § 59; T. B. p. 46.

(2) T. K. p. 16, l. 16–17 *arthavâcakaṃ padam*. Tale definizione contrasta completamente con quella data dai grammatici, secondo i quali per vocabolo si deve intendere una parola flessa (Pâṇini I, 4, 14).

(3) T. S. § 59 *çaktaṃ padam*.

prio di un vocabolo *(çakti)* alla sua volta, “ è una convenzione stabilita dalla divinità, che ogni determinata parola debba servire a indicare un determinato oggetto „, e tale convenzione, aggiunge Laugâkshi Bhâskara, è senza principio, vale a dire, fissata *ab aeterno* (¹). Viçvanâtha definisce il termine come “ il rapporto fra la parola e ciò che essa vuol indicare „, e aggiunge che dipende dalla volontà divina che questo o quel vocabolo designi questa o quella cosa (²). Con ciò si afferma l'origine divina del linguaggio, non solo come prodotto complessivo, ma anche nei suoi più minuti particolari. La teoria appartiene alla scuola antica del Nyâya, mentre invece la scuola moderna ammette che i nomi propri sono fissati dalla volontà umana, mantenendo ad ogni modo l'altra parte della teoria, che il significato proprio di ogni singola parola dipende da una convenzione deliberatamente fissata da una volontà, sia divina, sia umana. Gli antichi seguaci del Nyâya avevano prevista tale distinzione, che è formulata dei moderni, poichè, come ci riferisce Viçvanâtha (³), essi ragionavano a un dipresso così: è vero che i nomi propri sono messi dagli uomini, ma è altrettanto vero che la Scrittura insegna che “ nell'undicesimo giorno dalla nascita, il padre deve imporre un nome al proprio figlio „: e, poichè la Scrittura emana direttamente da Dio, l'imposizione del nome al neonato dipende anch'essa dalla volontà divina. Argomento cavilloso, che i moderni respingono, come fa appunto Viçvanâtha.

Ad ogni modo, la teoria, implicita nelle definizioni ora esaminate, dell'origine soprannaturale del linguaggio, è perfettamente assurda, e può spiegarsi solo con l'influenza esercitata dalle idee religiose e dalla fede nella rivelazione, professate dalle scuole sacerdotali e da queste largamente diffuse e profondamente instillate nel popolo. Annambhaṭṭa certo si avvide delle conseguenze a cui lo portava quella sua definizione, e forse perciò ne formula un'altra

(¹) T. S. § 59 e T. K. p. 16, l. 19.
(²) S. M. *ad* B. P. 81 (p. 46, l. 13-14).
(³) S. M. p. 46, l. 14-17.

in questi termini: " per significato proprio di un vocabolo si intende quel rapporto fra il vocabolo e l'oggetto, che serve a risvegliare il ricordo di questo oggetto [ogni volta che il vocabolo è pronunciato] „ (T. S. D. § 59: p. 50, l. 12).

Keçava Miçra tiene tutt' altra via, e si mostra preoccupato di tutt' altra questione. Egli definisce la parola come " un insieme di suoni articolati, intendendo per ' insieme ' ciò che forma oggetto di una sola nozione „. Con ciò vuol dire che, non ogni singolo suono, ma tutti insieme i suoni di una parola, possono esprimere un' idea ed essere oggetto di una nozione. L'osservazione può parer strana, ma è giustificata dalla teoria naiyâyika secondo la quale ogni suono dura solo tre istanti: quello in cui si produce, quello in cui esiste (cioè si percepisce) e quello in cui si estingue. Ciò posto, noi, pronunciando una parola, enunciamo una serie di suoni, di cui i primi sono già estinti quando facciamo udire gli ultimi: quindi occorre notare esplicitamente che l' idea espressa da una parola è rappresentata, non da ognuno dei suoni di cui questa è composta e che si odono l' uno dopo l' altro, ma da tutti quanti insieme. Ne viene di conseguenza che la nozione prodotta da un vocabolo pronunciato a viva voce comprende, per dirla col testo, ' suoni esistenti e suoni non più esistenti ', e che, mentre l' udito percepisce gli ultimi suoni in quel momento articolati, si accompagna a questa sensazione l' impressione recente prodotta dai suoni colti immediatamente prima. In sostanza, si hanno qui, come nel riconoscimento *(pratyabhijñâ)*, due elementi: la percezione diretta attuale, e il ricordo. Lo stesso dicasi per ciò che riguarda l' intelligenza della frase, la quale " è prodotta dal senso dell' udito, che ha per proprio oggetto gli ultimi vocaboli (percepiti), è accompagnata dall' impressione prodotta dalla percezione dei vocaboli precedenti, ed è coadiuvata dalla conoscenza del significato dei vocaboli stessi „ (T. B. p. 49, l. 7-p. 50, l. 7).

Tuttavia, rimangono ancora da risolvere due questioni.

La prima riguarda il modo con cui si può imparare il significato proprio di ogni parola, ed è questione di natura essenzialmente pratica: la risposta più completa è quella data da Viçvanâtha (S. M. p. 46-47). Otto sono i mezzi possibili per raggiungere

un tal fine: 1°) la grammatica, cioè lo studio delle radici, dei suffissi formativi, delle desinenze dei casi; 2°) la comparazione, come nel caso, già veduto trattando del terzo mezzo di conoscenza, in cui si giunge a conoscere il significato della parola 'bufalo' sapendo che l' oggetto da essa indicato assomiglia al bove; 3°) il dizionario; 4°) l' affermazione di una persona degna di fede: sarà tale chi conosca o l' uso vivo o la storia della lingua di cui si tratta; 5°) l' uso vivo della lingua parlata. È interessante la descrizione del come si impara il valore di un vocabolo non ancora conosciuto. Supponiamo che un fanciullo, il quale non sa dare il suo vero nome a un animale, ad es. alla vacca e al cavallo, oda da un uomo dire a un altro uomo: "Conduci qui la vacca", e "Conduci qui il cavallo"; e poi ancora: "Conduci via il cavallo", ovvero "Lega la vacca". Osservando ogni volta le diverse azioni espresse dal verbo e l' oggetto a cui si riferiscono, e notando come in ogni singolo caso a ogni nuova parola indicante l' oggetto si accompagni l' oggetto stesso, egli giunge, per via di un ragionamento basato su un processo che è in pari tempo di eliminazione e di associazione, a identificare il vocabolo con la cosa da esso designata (1). 6°) Il contesto del discorso, quando un vocabolo abbia in una frase un senso particolare, che può essere capito solo qualora si conosca per intero la frase stessa. 7°) L' uso dei sinonimi: il senso di una parola può essere spiegato con una parola di significato analogo. 8°) La vicinanza di altre parole di cui è noto il senso, ad es. "in quest' albero di mango canta soavemente un usignuolo" (2). I Vedantisti aggiungono anche il gesto: ad es., tendendo il dito a volta a volta verso la persona designata, si dice al fanciullo: "questa è tua madre, questo è tuo padre, questo è tuo fratello", e in tal modo il fanciullo impara le tre parole di madre,

---

(1) Con poche varianti, l' esposizione ricorre in S. M., *l. c.*, e in T. S. D. § 59 (p. 50, l. 17-21).

(2) Il testo ha *pika*, che indica propriamente il cuculo indiano, il canto del quale è per gl' Indiani quello che è per noi il canto dell' usignuolo. Ho sostituito un uccello all' altro, per rispetto alle consuetudini letterarie nostre.

di padre, di fratello ([1]). — Potrebbe sembrare che, fra comprendere il significato di una parola dal contesto e capirlo per la vicinanza di altre parole, non ci fosse differenza: ma nel primo caso si tratta di una particolare accezione di un vocabolo di cui è noto il significato generale; nel secondo, si vuol dire che si può giungere a intendere il senso di una parola, del tutto sconosciuta, dall' insieme della frase, che lo suggerisce necessariamente e naturalmente.

Passiamo ora alla seconda questione, che è molto più grave e importante. Formulata in succinto, essa sta in questi termini: un vocabolo indica solo *un* determinato individuo, ovvero tutti gli individui a cui quel nome può applicarsi, e quindi il concetto generico di classe, ovvero anche l' una cosa e l'altra? Dei nostri autori, trattano la questione Annambhaṭṭa ([2]) e Viçvanâtha ([3]), e degli esegeti, l'Athalye ([4]) e il Dvivedi ([5]). Noi l' esporremo attenendoci soprattutto a Viçvanâtha e all' Athalye. Quattro sono le teorie in proposito: i seguaci della filosofia Mîmâṃsâ sostengono che ogni parola esprime soltanto il concetto di classe; la scuola moderna del Nyâya, che un vocabolo indica solo un individuo determinato, un oggetto concreto; i seguaci antichi del Nyâya, che una parola denota l' individuo insieme con la classe; e infine i Buddisti sostengono che un vocabolo serve a distinguere l' oggetto designato, da tutti gli altri diversi da esso. Supponiamo di avere la frase: “ dammi un libro „ ([6]). Colui che la pronuncia si riferisce evidentemente a un oggetto determinato, e non già all' idea generica di classe; e d' altra parte è necessario che il vocabolo si riferisca a un oggetto concreto e preciso, perchè altrimenti colui che ascolta non potrebbe mai trovare l' oggetto ri-

---

([1]) Pramâṇacandrikâ, citato in Nyâya K. p. 787.
([2]) T. S. D. § 59 (p. 50, l. 14–17).
([3]) S. M. *ad* B. P. 81 (p. 48, l. 3–13).
([4]) T. S., note, p. 339–342.
([5]) T. K. nota 55 (p. 62).
([6]) I testi dicono: “ porta qui la pentola „; ma ho cambiato l' esempio fastidioso e volgare, sostituendolo con un altro un po' più letterario.

chiesto. Perciò i moderni seguaci del Nyâya dicono che solo una cosa individuale e concreta può essere o soggetto od oggetto di un' azione, e che per conseguenza la convenzione che fissa il significato di un vocabolo si riferisce a ogni singolo individuo e non alla classe. Ma simile teoria trova un ostacolo insormontabile nella conseguenza che ne deriva, poichè, ammettendola, si dovrebbe ammettere del pari che per ogni libro vi fosse una parola speciale e sua propria, da impararsi separatamente e indipendentemente dalle altre. Ma nel fatto, esiste solo un vocabolo ' libro ', che si applica a tutti gli oggetti forniti di quelle determinate note caratteristiche di cui risulta l' idea del libro: perciò esso indica precisamente l' insieme di tali note, ossia l' idea, e, oltre a questa, ogni singolo individuo in cui si incorpora quell' idea, servendo in pari tempo a distinguere l' individuo stesso da tutti quelli che appartengono a classi diverse. Quindi, riepilogando: ogni parola serve a indicare l' individuo, la classe a cui l' individuo appartiene, e la forma caratteristica ed esclusiva dell' individuo stesso. Questa è la teoria della scuola antica del Nyâya, e si direbbe che rappresenti una specie di accomodamento fra la teoria dei moderni, secondo la quale ogni parola indica un solo oggetto concreto, e quella dei Mîmâṃsaka, per i quali ogni vocabolo denota solo l' idea astratta e generica, che comprende sotto di sè quella dei singoli individui. I Buddisti sostengono un' opinione del tutto diversa: per loro, ogni vocabolo serve unicamente a distinguere l' oggetto da tutto ciò che non è l'oggetto stesso. Noi difatti non possiamo conoscere le cose come sono realmente, nè possiamo ammettere l' esistenza dell' idea astratta di classe, perchè questa non è che una nostra concezione soggettiva, che noi sovrapponiamo a quelle che crediamo siano le cose. Perciò il valore di ogni vocabolo consiste puramente e semplicemente nell' indicare che un certo oggetto possiede determinate caratteristiche per cui si distingue da tutti gli altri: noi quindi conosciamo, non ciò che una cosa è, ma ciò che essa non è [1].

---

[1] Questa teoria, che ha il nome di tecnico di *apoha*, è svolta in un trattatello di Ratnakîrti, l' *apohasiddhi* (pubblicato da M. Haraprasâd Shastri nei suoi *Six buddhist Nyâya Tracts*, Calcutta 1910, p. 1-19).

Ciascuna di queste quattro teorie ha in sè qualche cosa di giusto e di vero, ma considera la questione da un solo punto di vista. I Vedantisti adottano un'opinione che per qualche lato può sembrare conciliativa, e sostengono che ogni parola esprime originariamente l'idea astratta e generica, ma che tale attitudine a significare la nozione di classe le deriva dal fatto che l'esperienza ci mostra che essa è connessa con gli oggetti concreti compresi in tale classe ([1]). Annambhaṭṭa e Viçvanâtha si attengono alla teoria professata dalla scuola antica del Nyâya, e concludono in sostanza col dire che ogni parola esprime l'individuo concreto insieme con la sua forma specifica e con l'idea di classe ([2]).

Tutto ciò che abbiamo esposto dal principio di questo paragrafo, riguarda il significato proprio di un vocabolo, cioè la sua accezione naturale e primitiva. Ma ogni parola può usarsi in due modi: o nel suo senso fondamentale e preciso, o in senso secondario e traslato: quindi le definizioni date più sopra del termine *çakti* (significato) riguardano solo uno di questi due modi. Per 'significato di un vocabolo', in senso ampio e completo si intende, in generale, quella specie di rapporto per cui un vocabolo designa una data cosa: il termine scr. è *vṛtti*, che noi potremmo rendere con 'virtù o potere significativo', e comprende tanto il significato intrinseco, fondamentale, *çakti*, quanto il significato traslato, *lakshaṇâ*. Perciò i vocaboli che costituiscono una lingua possono anzitutto classificarsi in due grandi categorie: quelli che conservano il loro senso primitivo e quelli che ne assumono uno nuovo, derivato dal primo, o, come dice brevemente Laugâkshi Bhâskara, in vocaboli primitivi e derivati. Lo stesso autore li definisce e li esemplifica nel passo che qui diamo parafrasato. Una parola dicesi primitiva *(mukhya)* quando indica precisamente quell'oggetto che essa designa naturalmente per mezzo del suo significato fondamentale: ad es. le parole 'vacca', 'pentola', che servono a indicare questi due precisi individui, cioè una vacca e una pentola; dicesi

([1]) Cfr. Athalye p. 341-2.

([2]) S. M. p. 48, l. 13-14.... *çaktir jâtyakṛtiviçishṭavyaktau viçrâmyatîti.*

invece derivata *(gauṇa)* quando serve a designare un oggetto, non per mezzo del proprio significato naturale, ma per via di traslato, e perciò appunto si dice anche parola traslata *(lâkshaṇika)*: ad es., nella frase " sul Gange si trova un villaggio ", il vocabolo Gange indica, non il fiume, ma la sua riva (T. K. p. 16, l. 17–23).

Ognuna di queste due classi comprende poi alla sua volta delle suddivisioni minori. La prima di esse, quella dei vocaboli primitivi, è ripartita come segue.

1) Parole che conservano il loro significato etimologico *(yaugika)*, cioè parole " in cui le parti componenti conservano il loro valore primitivo " (S. M. p. 48, l. 15), definizione che è derivata da quella che si suol dare dell' etimologia (meglio sarebbe forse dire ' valore etimologico '), come di " significato originario delle parti componenti di una parola " [1]. Servano d'esempio per il scr. *pâcaka* (colui che cuoce), derivato dalla rad. *pac* (cuocere), più *-ka-*, suffisso di *nomen agentis;* per il latino, *lec-tor*, per l'inglese, *giv-er*, ecc.

2) Parole che traggono il loro significato dall' uso *(rûḍha)*, cioè parole di cui il significato risulta, non dal valore particolare e primitivo delle parti di cui sono composte, ma dal significato complessivo del loro insieme [2]. In altri termini, si tratta di vocaboli i quali, non già sono senza etimologia (in teoria, ogni parola si riconduce a una radice), ma hanno perduto completamente il significato originario e ne hanno acquistato uno nuovo nell' uso. Per uso, o, meglio, ' significato consuetudinario ' *(rûḍhi)*, si intende appunto il potere espressivo di tutto il complesso della parola, senza riguardo al valore etimologico [3]. Ad es. *go* (vacca), *ghaṭa* (pentola), che, sebbene derivino o si possano far derivare dalle radici *gam, ghaṭ*, non conservano nessuna traccia del significato di queste radici.

3) Parole che nell' uso hanno assunto un significato derivato

---

[1] T. S. D. p. 51, l. 16–17: *avayavaçaktir yogaḥ.*

[2] S. M. p. 48, l. 16: *yatrâvayavaçaktinairapekshyeṇa samudâyamâtreṇa budhyate tad rûḍham.*

[3] T. S. D. p. 51, l. 17: *samudâyaçaktî rûḍhiḥ:* cfr. il passo di S. M. citato nella nota precedente.

da quello etimologico, o, meglio, parole le quali, oltre al valore espressivo delle loro parti componenti, ne hanno un altro se prese nel loro complesso *(yogarûḍha)* (1). L'esempio citato da nostri testi è *pankaja*, che, etimologicamente, significa nato (*-ja-*) dal fango *(panka-)*, ma nell'uso corrente indica il loto, cioè una sola delle molte cose che possono nascere dal fango.

4) Altri infine, Jagadîça (T. A. p. 21, l. 6-7, 10-11) e Viçvanâtha (S. M. p. 48, l. 26 - p. 49, l. 2) — menzionano una quarta categoria, formata di parole a cui danno il nome di *yaugikarûḍha*, di cui il significato può essere stabilito in pari tempo per mezzo dell'etimologia e dell'uso, indipendentemente l'uno dall'altra.

La seconda classe di vocaboli, o, per essere più esatti, la seconda specie di significato che i vocaboli possono assumere, è chiamata dai nostri trattatisti col nome di *lakshaṇâ*, traslato. Il termine è definito concordemente da tre dei nostri autori come " un rapporto con il significato fondamentale della parola " (2), che ha luogo quando non si può intendere il vocabolo nel suo senso primitivo. Prendiamo l'esempio dato più sopra: " sul Gange si trova un villaggio ": prendendo ognuna delle parole di questa frase nel suo significato proprio e originario, dovremmo intendere che sul fiume, o su la corrente stessa del Gange, si trova un villaggio. Ma un simile senso non regge, e bisogna perciò intendere che si voglia dire " su la riva del Gange ". A tale significato, secondario e traslato, si giunge con un ragionamento intuitivo e incosciente, quasi per via di illazione. Ma qui si può chiedere che cosa precisamente provochi un simile processo, per cui chi ascolta dà alla parola un senso traslato, che ha tuttavia un rapporto con il suo significato originario (3). Gli antichi Naiyâyika rispondono dicendo che la causa del traslato consiste nell'incompatibilità del significato originario nel contesto della frase in cui è inserito, per la qual cosa colui che ode è indotto a pensare in che senso preciso vada presa quella

---

(1) S. M. p. 48, l. 17: *yatra tv avayavaçaktivishaye samudâyaçaktir apy asti tad yogarûḍham.*

(2) *çakyasambandhaḥ*: T. S. D. p. 51, l. 2; T. K. p. 16, l. 21; B. P. 82.

(3) Vedi, per la questione, i passi raccolti in Nyâya K. p. 638.

parola, e, aiutandosi col significato suo primitivo, riesce a trovare il derivato e traslato.

Ma vi sono molti casi nei quali il significato fondamentale del vocabolo non stona per nulla, e tuttavia si vuole indicare qualche cosa di più o di diverso da quello che la parola da sola non significhi. Perciò i moderni hanno escogitato un'altra teoria, che è esposta da Annambhaṭṭa come segue. Il fondamento del traslato sta nell'incomprensibilità dell'intenzione, e per 'intenzione' *(tâtparya)* si intende il fatto che una parola o una frase siano pronunciate col desiderio che con esse si intenda una certa determinata cosa. Ora, per capire il senso di una proposizione o di un vocabolo, è necessario conoscere l'intenzione con cui sono enunciati (T. S. D. p. 51, l. 10–12). Daremo due esempi, tolti, l'uno da Annambhaṭṭa, l'altro da Viçvanâtha. Supponiamo che uno gridi: " La porta! " Colui che ascolta, non capisce, al solo udire questa parola, che cosa intenda di esprimere colui che la pronuncia; ma, pensandoci intorno un istante, conosce che l'intenzione del suo interlocutore è di dire " chiudi la porta! ", e così sostituisce la parola mancante. Sia ora la frase: " Difendi il *ghee* (3) dagli avvoltoi ". La parola 'avvoltoi' qui indica, non solo questi uccelli, ma ogni essere e ogni oggetto che possa in qualche modo danneggiare la cosa che si vuol preservare, perchè l'intenzione di chi pronuncia quella frase è appunto di raccomandare che il *ghee* sia custodito con ogni cura contro il pericolo di qualsivoglia danno (S. M. p. 49, l. 9–10). Come si vede dai due esempi analizzati, il termine originale va preso in un senso amplissimo, indicando tutti i vari processi per cui si può esprimere indirettamente un concetto, ricorrendo a significati secondari e derivati delle parole di cui ci serviamo: e corrisponde perciò a tutte le varie specie di traslati e anche all'ellissi.

I nostri autori distinguono tre varietà di traslato, prendendo come criterio di classificazione il rapporto fra il significato derivato e quello fondamentale (4).

---

(3) Burro chiarificato. Il vocabolo è entrato nell'inglese, o, se così potessi dire, nell'anglo–indiano, da hind. *ghî* (scr. *ghṛta*).

(4) Vedi T. S. D. p. 51, l. 5-8; S. M. *ad* B. P. 82. Mi sono scostato pai testi solo nella scelta di qualche esempio.

1) Traslato in cui il vocabolo perde interamente il proprio significato primitivo: ad es. „ il teatro applaudì „, ove ‘ teatro ’ non indica il luogo o l’edificio, ma le persone che vi si trovano.

2) Traslato in cui il vocabolo conserva il proprio significato, ma indica qualche cosa in più, come nella frase, citata poco fa, „ proteggi il *ghee* dagli avvoltoi „, ove con la parola ‘ avvoltoi ’ si vogliono indicare tutti gli altri uccelli o animali che possono danneggiare o mangiare il burro chiarificato.

3) Traslato in cui il vocabolo in parte conserva e in parte perde il suo significato primitivo. L’esempio consiste in una frase che contiene il dogma fondamentale del Vedânta: „ tu sei questo „ *(tat tvam asi)*. *Tat* (questo) indica il Brahman supremo, libero di ogni attributo, *tvam* (tu) l’anima individuale ancora fornita di attributi: i due pronomi indicano i due termini con le loro rispettive proprietà caratteristiche, sopprimendo le quali essi diventano identici (1).

4) Viçvanâtha (S. M. p. 49, l. 18–20) aggiunge anche qui una quarta varietà, che egli chiama *lakshitalakshaṇâ*, e che noi potremmo tradurre a un dipresso come „ traslato di un traslato „. L’esempio è il seguente. ‘ Ape ’ si dice in scr. *bhramara;* e, poichè in questa parola figura due volte la lettera *r*, che si chiama in scr. *repha*, si è foggiato il vocabolo *dvirepha*, ‘ fornito di due *r* ’, che servì dapprima a designare, non l’ape, ma il nome dell’ape, e poi passò a significare ‘ l’animale di cui il nome contiene due *r* ’, e infine l’animale stesso, significando così ‘ ape ’ senz’altro. Per tal modo, nella parola *dvirepha* in quest’ultimo suo stadio di evoluzione semasiologica, abbiamo un doppio traslato, perchè essa è giunta a indicare figuratamente l’ape passando per il suo significato traslato di ‘ parola che indica il nome dell’ape ’.

Si noti che la ripartizione in quattro varietà è propria della scuola antica del Nyâya, mentre i moderni si accontentano delle prime tre (2).

---

(1) I termini sanscriti per queste tre varietà sono rispettivamente: 1) *jahatsvârthâ lakshaṇâ* o *jahal-lakshaṇâ*, 2) *ajahatsvârthâ lakshaṇâ* o *ajahal-laksh.*, 3) *jahadajahatsvârthâ l.* o *jahadajahal-l.*

(2) Nyâya K. p. 639.

Govardhana dà una diversa suddivisione del traslato ([1]), in primario *(çuddhâ)* e secondario *(gauṇî)*. Nella prima varietà rientrano le due prime specie da noi enumerate più sopra, la seconda invece comprende quei casi nei quali il traslato è fondato su di un rapporto di somiglianza ([2]), come quando, ad es., si dice: 'questo giovane è un leone', per indicare che è forte, coraggioso, ardito come un leone ([3]).

§ 3. La proposizione.

La proposizione *(vâkya)* è definita da Annambhaṭṭa e Laugâkshi Bhâskara " un insieme di parole " ([4]); Keçava Miçra compie la definizione aggiungendovi i requisiti di cui debbono essere fornite le parole stesse per dare un senso compiuto: ne riparleremo fra poco. Notiamo intanto fin d'ora, che con il termine *vâkhya* i nostri autori vogliono indicare, non soltanto una proposizione, ma un insieme qualsivoglia di parole che possa dare un senso continuato e finito, quindi una frase senza verbo, ad es. un nome accompa-

---

([1]) Comm. a T. S. § 59 (p. 52, l. 6 e sgg.).

([2]) N. Bodh. p. 52, l. 7: *gauṇî nâma sâdṛçyaviçishṭalakshaṇâ.*

([3]) Qui sarebbe il luogo di fare un diffuso raffronto fra i principî ora esposti e le teorie dei grammatici e dei retori. Ma, poichè credo che, per studiare degnamente questo argomento, occorra ricercare le influenze reciproche fra le scuole filosofiche e le scuole retoriche, ed estendere l'esame molto oltre il solo Nyâyâ-Vaiçeshika, rinuncio a trattarne in questo luogo, e mi propongo di farne oggetto di uno studio esauriente, per il quale ho già raccolta buona messe di materiale. — Per quanto riguarda i punti svolti in questa parte del volume, si possono vedere Regnaud, *Rhètorique* p. 1-52, e soprattutto le osservazioni del Jacobi (ZDMG. LVI, p. 396 e sgg.) nella sua introduzione alla versione del Dhvan. Questo eccellente lavoro del Jacobi, come pure gli altri suoi su la poetica e la retorica presso gl'Indiani, meriterebbero di essere presi nella più alta considerazione da ogni studioso di estetica: se ne valse (ma solo del psimo) A. Dyroff nel suo articolo *Eine indische Aesthetik* (in *Archiv für Geschichte d. Philos.*, XVIII, p. 113-134).

([4]) *padasamûho vâkhyam,* T. S. § 59 e T. K. p. 16, l. 16.

gnato da una determinazione qualunque ('tre libri', 'la casa grande', 'il sole splendente', ecc.), o anche un intero periodo. Questo significato del termine è basato su la teoria propria dei Naiyâyika intorno al valore espressivo della frase, teoria contraria a quella professata dai seguaci della filosofia Mîmâṃsâ e dai grammatici. E poichè la questione è assai importante e fu spesso e a lungo dibattuta fra gli aderenti delle due scuole, ne tratteremo noi pure come introduzione a questo paragrafo [1].

La teòria mîmâṃsaka (basata su quella dei grammatici) è la seguente. In una proposizione, la parola principale è il verbo, perchè questo serve a congiungere e armonizzare insieme gli altri vocaboli. Siano ad esempio le due parole *Devadattaḥ* (Teodato) e *grâmam* (villaggio: accusativo): così come sono, anche se pronunciate insieme, non ci danno senso alcuno; ma se vi uniamo il verbo *gacchati* (va: rad. *gam.* andare, che regge l'accus. del luogo verso cui la persona si dirige), veniamo ad avere una proposizione con senso finito e compiuto, che esprime l'idea di un moto di Devadatta verso il villaggio. Ora, tale idea di moto costituisce il punto centrale, il fulcro su cui si incardina tutta la proposizione, mentre le altre due parole esprimono puramente e semplicemente delle determinazioni di quell'idea principale, specificando chi la compie e il luogo verso il quale è diretta. In altri termini, questa proposizione ci esprime anzitutto l'idea di un'azione — qui, l'idea di moto —; poi specifica che questa azione è compiuta da un soggetto, e infine delimita ancor più l'azione già così determinata in un agente, fissando il termine a cui è rivolta. Le diverse parole sono fra loro dipendenti, perchè il predicato di per sè esprime solo l'idea generica, che deve essere specificata in tutte le sue modalità dalle altre parti della proposizione; ma queste alla lor volta hanno una funzione secondaria e subordinata, non prevalente, com'è invece quella del verbo. Le singole parole prese isolatamente non danno un senso compiuto, ma, collocate in una proposizione intorno

[1] Ci varremo anche delle eccellenti osservazioni dell' Athalye, ma rendendole più chiare e più accessibili.

a un verbo, denotano l'azione nel modo preciso con cui si svolge. Così ad es., nella frase " leggi il libro ", la parola 'libro' non ci dice nulla; ma non appena sia unita con il verbo 'leggi', noi concepiamo il libro come un oggetto concreto che ha una precisa relazione con il verbo 'leggere'. Ora, se noi apprendiamo ogni singola parola in una frase in quanto ha qualche rapporto col verbo, ne viene di conseguenza che noi concepiamo tutta intera la proposizione come un verbo specificato e modificato da tutte le altre parole della proposizione stessa. I seguaci del Nyâya negano che sia necessario di " apprendere in tal modo separatamente ognuno dei vocaboli prima di unirli in una proposizione, dal momento che il senso complesivo dell'intera proposizione può benissimo essere suggerito tutto in volta nella forma del senso complessivo di tutti i vocaboli " [1]. Se le parole isolate non danno un senso compiuto, ne è causa la mancanza dei tre requisiti di mutua dipendenza, di contiguità e di compatibilità reciproca, necessari perchè più parole fornite di significato diano un senso se riunite in una proposizione o in una frase: la mancanza del verbo non è per nulla un impedimento. Vi sono difatti dei gruppi di parole che danno un senso perfettamente plausibile nonostante che manchi il verbo, non già per ellissi, ma perchè non occorre esprimerlo. Le frasi citate al principio del paragrafo possono servire di esempio: i nostri testi invece ricorrono a un altro [2]. Nella frase " i tre tempi " (cioè passato, presente, futuro), non si può, a rigore, sottintendere nessun verbo: difatti, gli unici due verbi che vi si potrebbero mettere, sarebbero 'sono' oppure 'si conoscono'. Ma il primo non si adatta, perchè non vi è nella frase nessuna specificazione la quale ci dica se si tratti di presente o di passato o di futuro; e il secondo poi implicherebbe un assurdo, perchè il tempo è inconoscibile agli uomini. Quindi per i Naiyâyika ogni insieme di parole che dia un senso con il verbo o senza il verbo, ha valore significativo, e perciò " la conoscenza verbale si ottiene, non da un sola parola (quella

(1) Athalye, p. 336.
(2) Vedi Nyâya K. p. 668.

cioè che esprime l'azione), ma da tutte le parole prese nel loro complesso „ (1). — L'esempio or ora citato può sembrare strano e l'argomentazione sofistica: ma la teoria che esso vuole illustrare è perfettamente consona all'indole della lingua. “ Una proposizione deve constare almeno di un soggetto e di un predicato (verbo), ma il predicato si può sempre risolvere in un attributo che risiede nel soggetto, e nella copula, la quale serve solo a indicare il rapporto fra il soggetto e l'attributo „ (2).

Tolta così di mezzo tale questione preliminare, dobbiamo ora vedere la teoria del Nyâya nei suoi particolari. In poche parole, essa può riassumersi così: perchè una frase abbia senso, occorrono tre condizioni (che alcuni autori chiamano cause e altri mezzi sussidiari) (3): la dipendenza reciproca dei vocaboli, la compatibilità dei loro significati, e la loro giustaposizione.

1. Per dipendenza reciproca dei vocaboli *(âkânkshâ)* (4) si intende, secondo Annambhaṭṭa, la “ insufficienza di una parola a esprimere l'intero senso della proposizione, (insufficienza) causata dalla mancanza di altre parole „. Laugâkshi Bhâskara la definisce come “ l'uso di un vocabolo in unione con un altro, senza del quale esso sarebbe insufficiente a esprimere l'intero senso della proposizione „. Gli altri autori concordano sostanzialmente con i due ora citati, scostandosene solo in particolari esteriori e formali. Il vocabolo scr. significa, alla lettera, 'aspettativa', e può indicare lo stato d'animo del soggetto che ascolta, il quale, udendo una parola, aspetta le altre che debbono tenerle dietro, per potere così afferrare il senso di tutto il discorso, e indica del pari il fatto che una parola nel costrutto, per dare un senso, 'aspetta' le altre o un'altra, cioè dipende dalle altre. Esso indica anche un elemento soggettivo, che resta nell'oscurita nella traduzione che noi adot-

---

(1) Vâkyavṛtti, citato in Athalye, p. 337.

(2) Athalye, p. 337. Dei testi, vedansi principalmente T. S. D. § 59 (in fine) e S. M. p. 47. Cfr. anche le nostre osservazioni, sopra, p. 323.

(3) T. S. § 60; T. K. p. 16, l. 23.

(4) T. B. p. 47, l. 14 - p. 49, l. 1; T. S. e T. S. D. §§ 60-61; T. K. p. 16, l. 23 - p. 17, l. 3; B. P. e S. M. 84; T. A. p. 20, l. 13-17.

tiamo, e che risponde alle condizioni obbiettive del fatto. A questo proposito, Keçava Miçra, e, più ancora di lui, il suo commentatore Govardhana, hanno alcune acute osservazioni che giova riportare. Sia la frase *ghaṭam ânaya* (porta qui, *ânaya*, la pentola, *ghaṭam*) (1). Qualcuno, che oda dire semplicemente *ghaṭam* (accusativo), sente il desiderio di conoscere che cosa si intenda di dire o di fare in rapporto a tale oggetto; e allo stesso modo, udendo solo la parola *ânaya* (imper. pres. 2a sing.), gli vien fatto di chiedere naturalmente che cosa debba essere oggetto dell' azione espressa dal verbo. Quindi le due parole possono dare un senso compiuto solo se unite, perchè (in rapporto al senso complessivo) l' una dipende dall' altra, il verbo dal complemento oggetto non meno che l' oggetto dal verbo (2). Ma tale reciproca dipendenza si risolve in ultima analisi in un 'desiderio di sapere', che è un attributo del soggetto senziente. Alcuni vorrebbero dedurre da ciò che l' *âkânkshâ* risiede nel soggetto animato e non nelle parole; ma Govardhana risponde che le parole ne sono esse fornite, ma in senso secondario. In italiano, è impossibile trovare un' unica parola che comprenda le due idee implicite e confuse nella parola sanscrita; perciò dobbiamo attenerci a una traduzione che renda l' idea nella sua realtà obbiettiva e sia in pari tempo d'accordo col significato in cui l' originale è comunemente usato dai nostri testi. La dipendenza reciproca delle parole è basata naturalmente su la loro forma precisa, ossia, su la loro funzione nel costrutto. Così, nella frase citata più sopra, nota acutamente l' Athalye (3), noi abbiamo quattro nozioni: due principali e generiche — quella del sostantivo e quella del verbo — e due specifiche, che sono rispettivamente determinanti delle due prime — quella di complemento oggetto e quella di imperativo presente transitivo, seconda persona singolare. Queste ultime si esprimono nella terminazione delle parole che

(1) Occorre tenere presente la frase sanscrita, e non l' italiana, troppo diversa nel costrutto e nei mezzi di espressione, e quindi non adatta alla discussione.

(2) Cfr. T. K. p. 16, l. 25 - p. 17, l. 2.

(3) T. S., note, p. 347, da cui tuttavia mi discosto alquanto.

indicano le prime due, e sono appunto la causa della loro dipendenza reciproca. Perciò non darebbe nessun senso il dire: “ *ghaṭa*, compl. oggetto, *ânaya*, verbo „ perchè le parole di questa frase non sono in rapporto di reciproca dipendenza, ossia, non hanno un costrutto. Lo stesso dicasi, e a maggior ragione, di vocaboli che si susseguono l'uno all'altro, come ‘vacca, cavallo, uomo, elefante’.

2. La compatibilità di significato dei vocaboli (*yogyatâ*) (1) consiste nella mancanza di contraddizione reciproca (Annambhaṭṭa), o, per dir meglio, nella connessione fra il significato di una parola e quello di un'altra (Laugâkshi Bhâskara). “ Così, non può costituire una proposizione che abbia senso il dire ‘spruzzi col fuoco’, perchè fra le parole che la compongono manca ogni compatibilità di significato. Invero, ‘fuoco’ e ‘spruzzare’ non possono stare insieme quanto al senso, ancorchè siano uniti grammaticalmente. Difatti, per mezzo dello strumentale ‘col fuoco’ (*agninâ*) si esprime il concetto che il fuoco è la causa specifica e strumentale dell' effetto ‘spruzzare’. Ma il fuoco non può mai diventare causa dello spruzzare, e perciò fra i due termini non esiste rapporto di causa ed effetto, perchè sono reciprocamente incompatibili. Quindi ‘spruzzi egli col fuoco’, non può essere una proposizione (*vâkya*) (2) „. Si vede di qui che per ‘proposizione’ i nostri autori intendono, non un susseguirsi di parole unite solo da legami grammaticali, ma un insieme di vocaboli che rappresentano idee conciliabili e possibili l'una con l'altra. Essi insomma considerano il linguaggio e la grammatica dal punto di vista logico, non formale: e quindi la definizione più completa e più precisa della proposizione è quella data da Keçava Miçra: “ per proposizione si intende un insieme di parole che siano fornite dei tre requisiti di essere dipendenti l'una dall'altra, reciprocamente compatibili, e susseguentisi senza intervallo fra loro „ (T. B. p. 47, l. 1).

---

(1) T. B. p. 47; T. S. e T. S. D. §§ 60-61; T. K. p. 17, l. 3-6; B. P. 83 e S. M. p. 51-52; T. A. p. 20, l. 17-18.

(2) Tradotto, con qualche variante, da T. B. p. 47.

3. La giustaposizione o contiguità (*saṃnidhi*, *âsatti*), (1) consiste nel pronunciare le parole di una proposizione senza intervallo fra l'una e l'altra, ossia, essa è il succedersi ininterrotto delle parole. " Così non possono formare una proposizione le parole 'conduci qui' (*ânaya*) e 'la vacca' (*gâm*), se pronunciate separatamente ognuna da sè a distanza di tre ore l'una dall'altra, perchè, pur essendovi dipendenza reciproca e compatibilità di significato nella loro unione sintattica, non sono in giustaposizione " (2). Se volessimo spiegare la necessità di questo terzo requisito con argomenti tolti dal nostro sistema, dovremmo ricorrere a quanto già abbiamo notato sul principio del § 2 di questo capitolo. Poichè ogni suono dura solo tre istanti, dopo i quali cessa di essere udito, ne viene di conseguenza che l'ascoltatore, dopo di aver sentita pronunciare una frase, abbia, di tutti i suoni precedenti all'ultimo, solo il ricordo, e che quindi, per connettere il significato singolo delle parole in un senso continuato e compiuto, debba ricorrere alle impressioni che tali parole hanno segnate nella sua mente. Ora, se fra l'uno e l'altro vocabolo si frappone un lungo intervallo di tempo, tali impressioni si affievoliscono e cessano, e la proposizione non può dare più senso alcuno. E potremmo aggiungere che vengono meno anche i due requisiti precedenti, perchè i vocaboli di una frase non possono dirsi nè dipendenti quanto al costrutto nè compatibili quanto al significato, se non sono posti l'uno vicino all'altro. Benchè i nostri testi, attenendosi agli usi della tradizione letteraria dell'India, partano dalla considerazione del linguaggio parlato, non scritto, tuttavia sembra che a questo accenni (o, in ogni caso, possa accennare) la seconda definizione che Annambhaṭṭa dà del termine di cui ora ci occupiamo. " Per contiguità si deve intendere la comprensione ininterrotta del significato delle parole " (T. S. D. § 60): quindi non è necessario che la frase sia parlata, ma basta che sia scritta.

---

(1) T. B. p. 47; T. S. e T. S. D. ai luoghi già citati; T. K. p. 16, l. 6-8; B. P. 83 e S. M. p. 51; T. A. p. 20, l. 19-20.

(2) Tradotto da T. B. *l. c.*; l'esempio ricorre anche nella massima parte degli altri testi.

4. Viçvanâtha (1) e Jagadîça (p. 20, l. 20-22) aggiungono un quarto requisito, la conoscenza dell'intenzione di colui che parla (*tâtparya-jñâna*). Ma si può subito osservare che, mentre i primi tre sono sempre necessari, quest'ultimo lo è solo in certi casi, nei quali realmente non si potrebbe capire il senso di una frase se non si conoscesse l'intenzione con cui è pronunciata: ciò avviene, ad es., quando si tratti di omonimi. La parola sancrita *saindhava* significa 'sale' e 'cavallo'. Ora, supponiamo di sentir dire *saindhavam ânaya.* Il significato del secondo vocabolo non dà luogo a dubbi: è una forma verbale, chiara e precisa, e non può voler dire null'altro se non 'porta qui'. Ma il primo invece non può essere inteso di primo acchito: i suoi due significati sono troppo diversi e troppo sconnessi fra loro perchè si possa determinare immediatamente di quale si tratti. Occorre perciò conoscere con che intenzione è stata proferita l'intera frase, e che cosa precisamente vuol dire colui che parla.

Naturalmente, il senso particolare in cui si usa il vocabolo dipende dalle circostanze in cui esso è pronunciato: così, se chi parla è seduto a mensa, vorrà chiedere che gli si porti del sale; se invece è in piedi, vestito di tutto punto per cavalcare e pronto ad uscire, vorrà intendere che gli sia condotto il cavallo. Viçvanâtha osserva che qualcuno potrebbe obbiettare che la causa per cui si intendono quelle parole in un senso o in un altro risiede nelle circostanze in cui sono pronunciate, e non nell'intenzione di chi parla: in realtà, le circostanze esteriori sono la causa per cui si conosce l'intenzione di chi parla, e quindi la causa diretta, ultima, per cui si interpreta la frase in un modo piuttosto che nell'altro, è appunto la conoscenza di tale intenzione.

Annambhaṭṭa vi accenna trattando dei traslati (2), e ne dà una definizione che concorda sostanzialmente con quelle di Viçvanâtha e Jagadîça. Fondendo insieme le tre definizioni, si ricava che " per senso intenzionale *(tâtparya)* si intende che una frase sia

(1) B. P. 84 e S. M. p. 52, l. 17-27. Noi ci atterremo a Viçvanâtha, che è stato largamente usato e quasi parafrasato anche dall'Athalye.
(2) T. S. D. § 59 (p. 51, l. 10 e sgg.): vedi sopra, p. 441.

pronunciata con l' intenzione che sia capita in un senso determinato „. Ora, si potrebbero sollevare alcune critiche, che si riducono principalmente alle due seguenti, menzionate da Viçvanâtha. Supponiamo di udire una frase da un pappagallo: in essa si verificano i primi tre requisiti, poichè le parole che la compongono sono emesse senza intervallo di tempo e sono fra loro dipendenti quanto alla grammatica e compatibili quanto al significato; ma non si può dire davvero che vi sia nel pappagallo l' intenzione di far intendere un concetto preciso, perchè esso non ha coscienza di ciò che dice. Immaginiamo ora il caso di un testo vedico ripetuto da una persona che non ne capisce il significato: anche qui, i primi tre requisiti sono osservati, ma vien meno il quarto. Per contro, il maestro che lo espone può darne un' interpretazione erronea, e allora il significato intenzionale che egli in tal modo viene a dare alle frasi che pronuncia e commenta, si trova in disaccordo con il significato vero e reale del testo. Infine, se si legge invece di ascoltare, non si può più applicare la definizione data più sopra, che è basata sul presupposto della frase pronunciata a viva voce. Come già abbiamo osservato, tale presupposto si spiega pensando al carattere della tradizione letteraria dell' India, dove i testi erano trasmessi oralmente nelle scuole da maestro a scolaro, imparati a memoria e commentati a viva voce: il libro scritto valeva – e, possiam dire, vale anche oggi – come un mezzo sussidiario e non come fondamento indispensabile. Noi potremmo risolvere l'ultima obbiezione con tutta facilità, trasportando dal parlante allo scrivente l' elemento intenzionale di cui ora trattiamo. Quanto agli altri due casi, in cui il testo non sia capito da chi lo pronuncia o sia frainteso da chi lo commenta, Viçvanâtha risolve la questione dicendo che Dio, primo autore d' ogni parola, emanando i Veda, ebbe l' intenzione di esprimere in ogni frase di essi un senso determinato e preciso. Ma l'argomento non vale gran cosa, e lo afferma un testo vedantista (1), che propone perciò una diversa definizione del termine: “ intenzione è l' attitudine delle parole a

(1) Ved. Par., citato da Âthalye p. 349.

esprimere un particolare significato, senza che siano enunciate con la volontà di farle prendere in un senso diverso „. In tal modo la definizione si può riferire tanto ai casi di voluta anfibiologia quanto ad esempi come quello citato più sopra, nel quale, sebbene il vocabolo *saindhava* possa significare ‘ cavallo ’ o ‘ sale ’, assume tuttavia, a seconda delle circostanze, solo o l’ uno o l’altro significato.

La ragion d’ essere di questa discussione e della divergenza nel novero delle condizioni necessarie perchè un discorso abbia un significato continuo e compiuto, risiede, se non erro, in ciò, che i nostri autori forse non distinsero con la dovuta esattezza fra chi parla e chi ascolta. Per chi ascolta, i primi tre requisiti sono sufficienti a capire ciò che altri dice; per chi parla invece, ne occorre un quarto, la volontà di far intendere un concetto preciso e un senso determinato, il che è quanto dire, che chi parla deve sapere e capire ciò che dice, altrimenti le sue non saranno mai parole, ma suoni privi di qualunque espressione. Ora, il non sapere che cosa significhi ciò che egli dice, fa sì che non possa neppur giudicare se nelle sue frasi esistano i primi tre requisiti, senza dei quali ogni discorso è vuoto di senso: quindi le sue parole per lui sono un vaniloquio. Difatti, dipendenza, compatibilità reciproca e contiguità, servono all’ intelligenza della frase, non in quanto esistono nelle parole, ma in quanto ne ha coscienza colui che parla o ascolta (1).

§ 4. Le varie specie di proposizioni o sentenze. La Sacra Scrittura.

Ogni proposizione o sentenza può essere anzitutto di tre specie: prescrizione, divieto e chiosa (2).

Prescrizione (*vidhi*) è una frase che indica un atto da compiere

---

(1) Lo dice, brevemente sì, ma chiaramente, anche uno dei nostri testi: “ per dipendenza reciproca ecc. si deve intendere la *nozione* di tale dipendenza ecc. „ (T. S. D. § 60, p. 53, l. 1).

(2) Vedi principalmenre T. K. p. 17, l. 9-16.

perchè causa di bene [1]: più brevemente, è una frase che si riferisce a un'azione (T. K. p. 17, l. 9-10): intendi, a un'azione che deve essere eseguita. Ad es. " colui che desidera il cielo compia il *jyotishṭoma* ": con ciò si vuol dire che il sacrificio chiamato *jyotishṭoma* è mezzo per ottenere soddisfazione al desiderio che ha per proprio oggetto il cielo. Tale concetto, che la cosa prescritta serve a raggiungere il fine desiderato, è implicito nella desinenza del potenziale (che noi traduciamo con il congiuntivo o imperativo) [2]. Gotama (N. D. II, 1, 62) definisce il termine come " una proposizione che impone (qualche cosa) ", e Vâtsyâyana commentando osserva che la prescrizione può essere di due specie: ordine *(niyoga)*, e permesso o consiglio *(anujñâ)*: la prima designa quei riti che è obbligatorio compiere sotto pena di incorrere in colpa; la seconda invece, quegli atti che sono lasciati *ad libitum*. Annambhaṭṭa definisce la prescrizione dicendo che " ha per proprio oggetto una nozione la quale produce un desiderio di operare, il quale alla sua volta dà luogo a un atto concreto " [3]: e in tal modo comprende ambedue le varietà mentovate da Vâtsyâyana [4].

---

(1) Cfr. N. S. V. II, 1, 62.

(2) T. K., *l. c.* Annambhaṭṭa in T. S. D. § 81 (p. 65-66) ha una lunga discussione intorno al valore del potenziale, usato di solito nelle prescrizioni vediche, discussione che può essere giustificata (come osserva acutamente l'Athalye, p. 374) supponendo che il nostro autore voglia mostrare come il Nyâya, sebbene dissenta dalla Mîmâṃsâ in molte questioni di metodo, lasci tuttavia intatta l'autorità del Veda.

(3) T. S. D. § 81 (p. 65, l. 11).

(4) A questo punto Annambhaṭṭa solleva una questione del tutto indiana, per i concetti che vi sono in giuoco. Qualcuno (così egli dice) potrebbe muovere l'obbiezione seguente. Voi dite che le formule vediche sul tipo di quella citata (" chi desidera il cielo compia il *jyotishṭoma* ") hanno per fine l'attuazione di un desiderio: in altri termini, che colui che, ad es., compie questo sacrificio, ottiene come conseguenza il paradiso: quindi il sacrificio e la beatitudine celeste stanno fra loro in un rapporto di causa ed effetto. Ma noi sappiamo che per causa s'intende ciò che è immediatamente seguito dal suo effetto: ora, in questo caso, il sacrificante deve attendere di esser

Divieto *(nisheda)* è una frase la quale si riferisce a un atto che non si deve compiere, perchè può essere causa di danno o di peccato: ad es. “ non si deve mangiare la carne di animali uccisi con armi avvelenate ” (1).

Infine, per glossa *(arthavâda)* s' intende una frase che non sia nè una prescrizione nè un divieto (2), ma, o contenga una spiegazione del significato di un vocabolo o di un' altra frase, o serva comunque a facilitare l' intelligenza di un testo.

Ora, questa triplice suddivisione vale tanto per le sentenze e i discorsi profani quanto per il linguaggio dei Veda, ma con una differenza sostanziale: la parola profana, laica, può essere un mezzo di conoscenza solo quando esca dalle labbra di una persona degna di fede; ogni parola del Veda al contrario ha di per sè valore e autorità di prova, perchè emana direttamente da Dio. Tale differenza costituisce il criterio su cui Annambhaṭṭa (T. S. e T. S. D. § 62) fonda la sua classificazione, che comprende appunto queste due varietà della parola, vedica (o sacra) e profana, e non considera le altre tre esposte più sopra.

Ma qui occorre trattare di una questione che è stata lungamente dibattuta fra i seguaci del Nyâya e quelli della Mîmâṃsâ. L' una e l' altra scuola è ortodossa e quindi ammette a priori che il Veda non è opera umana: ciò non toglie tuttavia che esista un

---

morto per godere del cielo, e perciò non si può dire che il sacrificio gli procuri il paradiso, dovendo passare spesso moltissimo tempo prima che le porte del cielo si dischiudano al pio sacrificatore. A questo, Annambhaṭṭa risponde col dire che fra la causa (il sacrificio) e l' effetto (il paradiso) intercede un atto, o stadio intermedio, che consiste nel merito acquisito con il sacrificio stesso, e che quindi è alla sua volta causa del paradiso.

(1) Testo: *kalañja*, che traduco secondo PW. *s. v.*, 8). Il vocabolo, che ricorre in T. K. e in Arthasaṃgraha (p. 21), è conservato tale e quale nella traduzione, tanto dallo Hultzsch quanto dal Thibaut.

(2) Laugâkshi Bhâskara, al quale ci siamo attenuti fin qui, segue in questa sua esposizione i criteri della scuola dei Mîmâṃsaka, e si vale di quanto espone in un suo trattatello intorno alla Mîmâṃsâ, l'Arthasaṃgraha, da cui trae esempi e quasi frasi. Sarebbe ardito dedurre che questo suo scritto è anteriore alla T. K.?

dissenso profondo e inconciliabile intorno alla sua origine. I Naiyâyika sostengono che i Veda sono l'opera della divinità; i Mîmâṃsaka invece affermano che essi non hanno origine alcuna ed esistono *ab aeterno*, e adducono parecchi argomenti di cui esporremo alcuni. In primo luogo, come potrebbe il Supremo Signore aver composto i Veda, se, per comporli, è necessario proferirli, ed egli non ha organi vocali, essendo incorporeo? [1] Si potrebbe supporre che egli si sia incarnato, per usare grazia ai suoi adoratori: ma in tal caso, assumendo un corpo, egli sarebbe divenuto soggetto a tutte le limitazioni degli esseri materiali e avrebbe perduta ogni attitudine alla rivelazione [2]. Inoltre, mancano i dati tradizionali, da cui si possa dedurre che il Veda sia stato composto o dagli uomini o dalla divinità. Difatti i nomi di saggi che pur si incontrano nei testi sacri e ai quali in apparenza questi sono attribuiti, non indicano già chi li compose, ma puramente e semplicemente coloro che istituirono scuole per studiarli: e allo stesso modo, passi come " da lui derivarono gl'inni e le melodie " [3], si riferiscono soltanto alla fondazione di certe scuole speciali per lo studio del Veda [4]. Infine, la Scrittura stessa in più di un passo afferma esplicitamente di essere eterna e increata. I seguaci del Nyâya [5] ribattono con un ragionamento che può riassumersi così: il Veda è stato composto da qualcuno, perchè è un insieme di frasi e di suoni, nè più nè meno di ogni altra opera, come potrebbero essere il Mahâbhârata ecc. Sì, rispondono gli altri, l'argomento sarebbe giusto, se non avesse il difetto di potersi applicare solo a quelle opere di cui l'autore è noto per tradizione, com'è appunto il caso per gli esempi che citate in sostegno della vostra tesi. E i Naiyâyika aggiungono che l'autore dei testi sacri — la divinità — è conosciuto appunto tradizionalmente, perchè menzionato nelle

(1) S. D. S. p. 104, l. 11-12: *nanv açarîrasya Parameçvarasya tâlvâdisthânâbhâvena varṇoccâraṇâsaṃbhavât kathaṃ tatpraṇîtatvaṃ Vedasya syât?*

(2) S. D. S. p. 104. l. 23 e sgg.

(3) Ṛgveda, X, 90.

(4) Ś. D. S. p. 105, l. 5 e sgg.

(5) Vedi principalmente T. S. D. § 62 (p. 54) e Nîl. p. 147-8.

scuole, ad es. quella di Gotama, che hanno tramandata una simile informazione da maestro a scolaro per un' ininterrotta catena di comunicazioni orali. Quanto poi all'evidenza intrínseca dei testi stessi, se i Mîmâṃsaka ne traggono citazioni in appoggio alla propria teoria, i Naiyâyika non sono certo imbarazzati a trovarvi dei passi in conferma della loro: ad es. " da lui che si mortificava derivarono i tre Veda „ (1). Infine, se i Veda fossero eterni, tutte le parole e tutte le lettere di cui sono composti sarebbero state coesistenti fin dal principio, e non sarebbe quindi stato mai possibile disporle in forma ordinata l' una dopo l' altra in reciproca dipendenza, e non potrebbero perciò essere mai un mezzo di conoscenza. Riassumendo: secondo i seguaci del Nyâya, la Sacra Scrittura deve essere stata composta da qualcuno, e, poichè non si può ammettere che essa sia opera di uomini, bisogna necessariamente concludere che sia stata emanata da Dio. I Vedantisti conciliano queste due opposte teorie dicendo che il Veda nella sua forma attuale non è eterno, ma è la riproduzione di un esemplare esistente nelle età cosmiche già trascorse: diviluppando il concetto positivo dalla scoria delle idee religiose e tradizionalistiche, ciò è quanto dire che il Veda è eterno per la sostanza e transeunte per la forma (2).

Cosiffatta discussione non è, del resto, se non la conseguenza di una diversità di opinioni intorno ad un altro punto. I Mîmâṃsaka sostengono che il suono è eterno, i Naiyâyika invece, che è momentaneo. Si capisce quindi come per i primi fosse naturale di concludere all' eternità del Veda, e negare la necessità di una persona anche divina, che li abbia emanati, mentre i secondi dovevano inevitabilmente sostenere che esso ha avuto un principio. I Naiyâyika avrebbero potuto, continuando ad applicare i loro principî scientifici e i loro metodi di ricerca, giungere fino a concludere che il Veda non può essere opera se non di uomini; ma anche in questo caso, come in altri, essi subirono l' influenza della tradizione ortodossa e non osarono ripudiare il carattere divino della Scrittura. I Mîmâṃsaka invece, sostenendo l'esistenza *ab aeterno* del

(1) Çatap. Brâhm. XI, 5, 8; cfr. Muir, III, p. 4–5.
(2) Cfr. Athalye p. 351.

Veda, e negando per conseguenza che esso derivi dalla divinità, poterono sembrare o atei e inclini all'ateismo [1]. Per loro, " in principio era il Verbo ": il suono, e quindi la parola, è indistruttibile ed eterno, perchè qualità dell' etere, che è eterno. Ogni volta che noi sentiamo pronunciare una lettera, ad esempio *g*, noi la riconosciamo sempre con perfetta sicurezza, il che non sarebbe se avesse una durata solo momentanea: il suono inerisce nell' etere ed è, come questo, eterno: le vibrazioni dell' aria servono, non a crearlo, ma a renderlo manifesto. I seguaci del Nyâya combattono una simile teoria: già Gotama [2] sostiene che il suono non può essere eterno, per le seguenti tre ragioni: perchè ha un principio; perchè è percepito con un organo sensorio; perchè è fornito di attributi come ogni altro prodotto. Annambhaṭṭa, che aderisce naturalmente a questa teoria, per spiegare come mai noi riconosciamo l' identità di un suono anche se pronunciato da individui diversi e in diversi momenti, ricorre a una similitudine che ha in sè qualche cosa di poetico. Egli dice che il caso è analogo a quello della fiamma di una lampada, che, prima di essere spenta e dopo di essere stata riaccesa, è sempre uguale e può dirsi la stessa nei due momenti. Tecnicamente parlando, un seguace del Nyâya direbbe che il riconoscere in una lettera dell' alfabeto, per quanto pronunciata infinite volte e in infiniti modi, sempre lo stesso suono, dipende dall' identità del carattere specifico *(jâti)* di essere quel dato suono, di cui il suono stesso è fornito ogni volta che è pronunciato [3].

§ 5. La conoscenza verbale.

E ora, vediamo in che modo dalle parole e dalle frasi si genera la conoscenza verbale *(çâbda-jñâna)*, ossia, qual' è il processo per

---

(1) Cfr. Muir, III, p. 94 e sgg.

(2) Cfr. N. D. II, 2, 14 e il comm. di Vâtsyâyana, il quale, fra le altre cose, dice che " il suono non si rivela, ma si produce " (p. 99, l. 10-11).

(3) Vedi un' ampia discussione su questo punto in S. D. S. p. 150 e sgg.

cui la parola udita si trasforma in nozione. Annambhaṭṭa (1) dice che " la nozione verbale consiste nella nozione del significato della proposizione *(vâkya)* „ e aggiunge che la sua causa strumentale è il linguaggio, più propriamente, la parola viva e parlata *(çabda)*. Potrebbe parere che egli escluda la possibilità di produrre una nozione per mezzo di una singola parola; ma nel fatto possiamo intendere che egli voglia con il termine *vâkya* indicare, non solo un insieme di vocaboli che concorrono a dare un senso compiuto, ma anche un vocabolo isolato, tanto più che il valore complessivo di una frase risulta dal valore individuale dei suoi elementi. Ad ogni modo, è innegabile che la sua definizione non è immune da qualche critica, come pure può sembrare assurda l' affermazione che la conoscenza verbale si ottiene dal linguaggio parlato. Ma a questo proposito è opportuno ricordare quanto già altrove abbiamo osservato intorno alla tradizione letteraria dell' India. In un paese dove per secoli e secoli i testi si tramandarono oralmente nelle scuole, e in cui la mnemonica teneva in tutto il luogo della stampa e la lettura era sostituita dalla recitazione, la parola parlata dovette sembrare, per lunghissimo tempo ancora dopo l' introduzione della scrittura, l' unico mezzo autorevole di trasmissione del sapere. Non deve dunque stupire che uno dei nostri autori, di età sia pure recente, dia alla comunicazione orale un' importanza tale, da limitare ad essa, almeno in apparenza, la funzione del linguaggio.

Tuttavia, la questione se il linguaggio valga a produrre una conoscenza in quanto è scritto o parlato (questione che, del resto, sarebbe ozioso di sollevare), è implicitamente risolta da Viçvanâtha, di cui la teoria è più logica e più fondata di quella di Annanbhaṭṭa. Secondo quest'ultimo, la nozione verbale è prodotta dalle parole come tali; secondo Viçvanâtha invece, dalla conoscenza delle parole, come segno o espressione di un'idea o di un concetto: quindi, sia scritte sia parlate. Egli dice difatti: " la causa strumentale è la conoscenza delle parole; l'atto intermedio è l'intelligenza del loro significato, e il risultato finale è la nozione verbale „ (2): e aggiunge com-

(1) T. S. e T. S. D. § 63.
(2) B. P. 81; cfr., anche, per il seguito, S. M. p. 46.

mentando sè stesso: " conoscenza delle parole, e non già la parola conosciuta in sè e per sè come tale (cioè come suono articolato a viva voce), perchè noi vediamo che, anche mancando la parola (in senso fisiologico) possiamo avere una conoscenza verbale in un verso (composto) da una persona che non parla „. Sebbene Viçvanâtha non parli di linguaggio scritto, il concetto ne è implicito in quest'ultima sua frase.

Il sistema vaiçeshika non riconosce la parola come mezzo di prova, a quel modo che respinge la comparazione; e tanto questa quanto quella include nell'illazione. Perciò Annambhaṭṭa si indugia a esporre il pro e il contro, per ciò che riguarda la parola, o linguaggio che dir si voglia (1). Nel riassumere la questione, noi ci atterremo, oltre che a questo autore, anche a Udayana e al suo commentatore (2).

I Vaiçeshika ragionano come segue. Quando si odono pronunciare delle parole, e se ne ricordano i significati, ha luogo un'illazione, che si può formulare presso a poco così. I significati dei vocaboli che io ora odo sono fra loro connessi, perchè sono richiamati alla memoria con l'aiuto degli stessi vocaboli, che sono forniti di dipendenza, di compatibilità reciproca e di giustaposizione. Ovvero anche: prima di pronunciare questi vocaboli, colui che parla doveva già conoscere appieno la connessione che intercede fra le varie idee che essi richiamano alla nostra memoria, e ciò perchè essi sono forniti dai tre requisiti già enumerati: ora, tale connessione è stabilita per tutt'alto mezzo che il linguaggio. Annambhaṭṭa confuta questi argomenti dicendo che la conoscenza prodotta dalla parola è in tutto e per tutto diversa da quella prodotta dall'illazione; noi abbiamo conoscenza di tale diversità, perchè, quando diciamo " io conosco questa cosa per mezzo della parola „, vogliamo esprimere uno stato di coscienza assolutamente diverso da quello che è designato, ad es., dalla frase " io conosco questa cosa per illazione „. Il ragionamento, a dir vero, è assai debole;

(1) T. S. D. § 63.
(2) Kusum. III, 13 e commento di Haridâsa a III, 12-13 (p. 32-34).

la critica di Udayana e del suo commentatore, se è più logica, è in pari tempo troppo tecnica per potersi facilmente parafrasare senza una minuta analisi.

Le due opposte teorie contengono ciascuna qualche parte di vero. La parola è di fatto un mezzo di conoscenza, in quanto chi la pronuncia è degno di esser creduto e merita fede da chi ascolta. Ma noi, accettando per vero ciò che altri dice, non facciamo, in sostanza, che accettare i risultati a cui egli è giunto per via di percezione o di ragionamento: quindi ciò che egli ci comunica si origina da questi unici due mezzi di conoscenza. Sarebbe insomma come se noi delegassimo ad altri di ricercare la verità con questi due metodi, e gli affidassimo di sentire e di percepire, di ragionare e di sillogizzare per noi. I risultati che egli ci comunica, noi li accettiamo solo perchè abbiamo fede che egli abbia percepito con perfetta lucidità di sensi, e concluso con assoluto rigore logico. Perciò la parola è un mezzo di conoscenza solo condizionatamente, e solo quando si tratti di persona autorevole: in ogni altro caso, è un elemento necessario ma non sufficiente, uno strumento sussidiario di tutti gli atti della mente.

INDICI

I.

NOMI DI AUTORI E DI OPERE IN SANSCRITO

II.

ALTRI NOMI

III.

TERMINI TECNICI

IV.

INDICE GENERALE

PARTE PRIMA

Letteratura e caratteri generali.

PARTE SECONDA

Esposizione sistematica del Nyâya-Vaiçeshika secondo i testi sincretistici.

AGGIUNTE E CORREZIONI

p. 20 n. 3 *leggi: dṛshṭenâ°*, e n. 4 *pratishe°*.

p. 21 n. 2 *aggiungi in fine:* — Delle due forme, Gotama e Gautama, la seconda, a rigore, è la più corretta; ma la prima è la più vulgata e corrente anche nella letteratura europea.

p. 47 l. 6 *leggi: ardhavainâçika* — p. 55 n. 2, l. 5 *leggi:* Buddh. — p. 57 n. 8 *leggi:* Sâṃkhyasâra — p. 60 l. 4 *leggi:* ...divisa in tre capitoli... — p. 71 l. 16 *leggi:* Yaçovijaya — p. 79 n. 1 *leggi:* Un altro tratto *ecc.* — p. 99 l. 22 *leggi:* Nyâya Koça — p. 100 l. 13 *leggi:* Bhâskarodayâ; l. 27 *leggi:* ...su quella... — p. 126 *leggi:* § 6 — p. 158 n. 1 *leggi:* S. P. §§ 13, 76 e 127 — p. 161 l. 2 *leggi:* perifrasi — p. 175 l. 21 *leggi:* congiunzione e disgiunzione — p. 189 *leggi:* § 14 Osservazioni complementari.

p. 215 n. 1 *aggiungi in fine:* Cfr. Kathâsaritsâgara XV, 135 e sgg.

p. 334 n. 2 *leggi: vahnivyâpyadhûma*[*vân* ecc.

p. 345 n. 1 *leggi:* parafrasato — p. 366 n. 2 *leggi:* N. D. I, 1, 36-37.

p. 437 n. 1 *leggi:* il nome tecnico di *apoha*.

p. 443 l. 13 e n. 4 *leggi: vâkyam.*

Nota. - I nomi propri di autori indiani moderni compaiono in varia veste fonetica, ad es. Shastri e Shâstrî, ecc. In ciò non si deve vedere nè svista tipografica nè trascuratezza mia, ma solo l'imbarazzo in cui mi sono trovato dinanzi all'anarchia che domina nel modo con cui gl'Indiani riproducono i loro nomi nella fonetica inglese. Ho evitato di sottoporli tutti a una norma di trascrizione scientifica, per non alterare la forma con cui si presentano nei testi di stampa, e che è diventata, per molti di essi, ormai consuetudinaria.